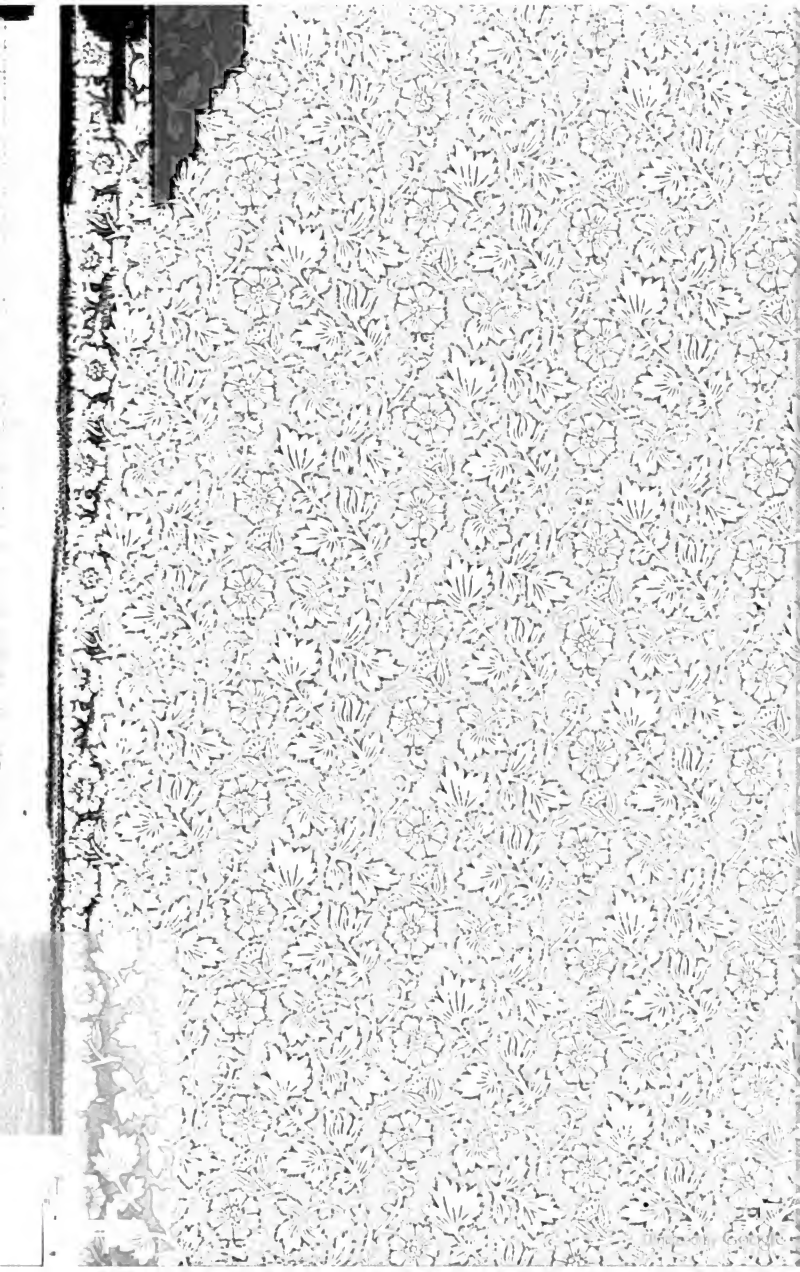
Sämmtliche Werke

Benedictus de Spinoza, Berthold Auerbach



B. DE SPINOZA'S

SÄMMTLICHE WERKE.

AUS DEM LATEINISCHEN

MIT EINER LEBENSGESCHICHTE SPINOZA'S

VON

BERTHOLD AUERBACH.

MIT DEM BILDNISSE SPINOZA'S.

ZWEITER BAND.

Zweite, sorgfältig durchgesehene und mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage.

STUTTGART.
VERLAG DER J. G. COTTA'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1871.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Inhalt.

Die Ethik

mit geometrischer Methode begründet

und in fünf Abschnitte getheilt,

darin gehandelt wird:

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.
III. Von dem Ursprunge und der Natur der Affecte.
IV. Von der menschlichen Unfreiheit oder von den Kräften der Affecte.
V. Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.

Ethik.

Erster Theil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schliesst, oder das, dessen Natur nicht anders als daseyend begriffen werden kann.

2. Dasjenige heisst in seiner Art endlich, was durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heisst endlich, weil wir immer einen andern grösseren begreifen. So wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt, der Körper wird aber nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heisst das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend erkennt.

5. Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz, oder das, was in einem Andern ist, wodurch man es auch begreift.

6. Unter Gott verstehe ich das schlechthin unendliche Seyende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung. Ich sage schlechthin, nicht aber in seiner Art unendlich; denn dem, was nur in seiner Art unendlich ist, können wir unendliche Attribute absprechen; was aber schlecht-

hin unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schliesst.

7. Dasjenige Ding soll frei heissen, das aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und allein von sich zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Daseyn selbst, insofern es als aus der blossen Definition des ewigen Dinges nothwendig folgend begriffen wird.

Erläuterung. Denn ein solches Daseyn wird eben so, wie das Wesen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann desshalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man auch Dauer als anfangslos und endlos versteht.

Axiome.

1. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern.

2. Das, was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache erfolgt nothwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache giebt, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.

4. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst dieselbe in sich.

5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechselsweise auseinander erkannt werden, oder der Begriff des Einen schliesst den Begriff des Andern nicht in sich.

6. Eine richtige Vorstellung muss mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7. Was als nicht daseyend begriffen werden kann, dessen Wesen schliesst das Daseyn nicht ein.

1. Lehrsatz. Die Substanz geht von Natur ihren Affectionen voraus.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 3 und 5.

2. Lehrsatz. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis. Dieser erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muss in sich seyn und durch sich begriffen werden, oder der Begriff der Einen schliesst den Begriff der Andern nicht in sich.

3. Lehrsatz. Von Dingen, die nichts mit einander

gemein haben, kann nicht eines die Ursache des andern seyn.

Beweis. Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie also (nach Axiom 5) auch nicht wechselsweise aus einander erkannt werden, und darum (nach Axiom 4) kann nicht das eine die Ursache des andern seyn. Was zu beweisen war.

4. Lehrsatz. Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich von einander entweder nach der Verschiedenheit der Attribute der Substanzen oder nach der Verschiedenheit der Affectionen derselben.

Beweis. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern (nach Axiom 1), d. h. (nach Definition 3 und 5) ausser dem Verstande giebt es nichts als Substanzen und deren Affectionen. Es giebt also nichts ausser dem Verstande, wodurch mehrere Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen oder, was dasselbe ist (nach Axiom 4), deren Attribute und Affectionen. W. z. b. w.

5. Lehrsatz. Es kann in der Natur nicht zwei oder mehr Substanzen von derselben Natur oder von demselben Attribute geben.

Beweis. Gäbe es mehrere verschiedene, so müssten sie nach Verschiedenheit der Attribute oder nach Verschiedenheit der Affectionen von einander unterschieden werden (nach dem vor. Lehrsatz). Wenn blos nach Verschiedenheit der Attribute, so wird also zugestanden, dass es nur Eine Substanz von demselben Attribute gebe; wenn aber nach Verschiedenheit der Affectionen, so wird, da die Substanz von Natur ihren Affectionen vorangeht (nach L. 1), wenn sie also ohne Affectionen und an sich betrachtet, d. h. (nach Def. 3 und 6) richtig betrachtet wird, sie nicht von einer andern verschieden begriffen werden können, d. h. (nach dem vor. S.) es wird nicht mehr, sondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

6. Lehrsatz. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben (nach dem vor. L.) d. h. (nach L. 2) die etwas mit einander gemein hätten; und desshalb kann (nach L. 3) die eine nicht die Ursache der andern seyn, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass die Substanz nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden kann. Denn es giebt in der Natur

nichts als Substanzen und deren Affectionen (wie aus Ax. 1 und Def. 3 und 5 erhellt). Nun kann sie aber nicht von einer Substanz hervorgebracht werden (nach obigem L.), also kann eine Substanz überhaupt nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Dieses wird noch leichter auf indirectem Wege bewiesen; denn, wenn die Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müsste ihre Erkenntniss von der Erkenntniss ihrer Ursache abhangen (nach Ax. 4), und demnach (nach Def. 3) wäre sie nicht Substanz.

7. Lehrsatz. Zur Natur der Substanz gehört das Daseyn.

Beweis. Die Substanz kann nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden (nach Folges. des vor. L.) und ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. (nach Def. 1) ihr Wesen schliesst nothwendig das Daseyn in sich, oder zu ihrer Natur gehört das Daseyn. W. z. b. w.

8. Lehrsatz. Jedwede Substanz ist nothwendiger Weise unendlich.

Beweis. Es giebt nur Eine Substanz von demselben Attribute (nach L. 5), und zu ihrer Natur gehört das Daseyn (nach L. 7). Sie muss also ihrer Natur nach entweder als endliche oder als unendliche daseyn. Aber sie kann nicht als endliche daseyn. Denn dann müsste sie (nach Def. 2) von einer andern von gleicher Natur, die auch nothwendig da seyn müsste, begrenzt werden (nach L. 7), also gäbe es zwei Substanzen von demselben Attribute, was widersinnig ist (nach L. 5). Sie ist also unendlich da. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Da endliches Seyn in der That eine theilweise Negation ist, und unendliches Seyn die unbeschränkte Bejahung des Daseyns einer Natur, so folgt also schon allein aus dem Lehrsatze 7, dass jedwede Substanz unendlich seyn muss.

2. Anmerkung. Ich zweifle nicht, dass es Allen, die über die Dinge verwirrt urtheilen und die Dinge nicht nach ihren ersten Gründen zu erkennen gewohnt sind, schwer ist, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen, weil sie nämlich zwischen Modificationen der Substanzen und den Substanzen selbst nicht unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, dass sie den Anfang, den sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn, wer die wahren Gründe der Dinge nicht kennt, verwirrt Alles und fabelt ohne Widerspruch seines Geistes, dass die Bäume wie die Menschen reden, und bildet

sich ein, dass Menschen sowohl aus Steinen wie aus Samen entstehen, und dass jegliche Gestalt in alle anderen verwandelt werden könne. So legen auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, leicht Gott menschliche Affecte bei, zumal, so lange sie noch nicht wissen, wie die Affecte im Geiste hervorgebracht werden. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achteten, würden sie durchaus nicht an der Wahrheit des 7. Lehrsatzes zweifeln, ja dieser Lehrsatz würde ihnen Allen als Axiom gelten und unter die Gemeinbegriffe gezählt werden; denn unter Substanz würden sie das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heisst, das, dessen Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines andern Dinges bedarf; unter Modificationen aber das, was in einem Andern ist und deren Begriff nach dem Begriffe des Dinges, in dem sie sind, gebildet wird, wesshalb wir richtige Vorstellungen von nicht daseyenden Modificationen haben können, da, obschon sie ausser dem Verstande nicht wirklich da sind, doch ihr Wesen so in einem andern beruht, dass sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist ausser dem Verstande nur als in ihnen selbst, weil sie aus sich begriffen werden. Wenn Jemand also sagte, er habe eine klare und bestimmte d. h. richtige Vorstellung von der Substanz, er sey aber dennoch ungewiss, ob eine solche Substanz da sey, so wäre dieses wahrlich dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, er sey aber dennoch nicht gewiss, ob sie nicht falsch sey (wie dem hinlänglich Aufmerksamen offenbar ist), oder, wenn Jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine richtige Vorstellung sey falsch geworden; Widersinnigeres als dieses kann nicht gedacht werden. Demnach muss man nothwendig zugeben, dass das Daseyn der Substanz, wie ihr Wesen, eine ewige Wahrheit sey. Und hieraus können wir auf andere Weise schliessen, dass es nur Eine von derselben Natur giebt, was ich hier einer weiteren Darlegung werth erachtet habe. Um aber diess in Ordnung auszuführen, muss bemerkt werden:

1) dass die richtige Definition eines jeden Dinges nichts in sich schliesst noch ausdrückt, als die Natur des definirten Dinges, woraus sodann

2) folgt, dass nämlich keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schliesst oder ausdrückt, da sie nichts Anderes als die Natur des definirten Dinges ausdrückt. Z. B. die Definition des Dreieckes drückt nichts Anderes aus, als die ein-

fache Natur des Dreieckes, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3) Ist zu bemerken, dass es nothwendig irgend eine bestimmte Ursache jedes daseyenden Dinges giebt, durch welche es da ist.

4) Endlich ist zu bemerken, dass diese Ursache, durch welche ein Ding da ist, entweder in der Natur selbst und der Definition des daseyenden Dinges enthalten seyn (nämlich, dass es zu seiner Natur gehöre, da zu seyn) oder ausser ihr gegeben seyn muss.

Aus diesen Sätzen folgt, dass, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl von Individuen da ist, es nothwendig eine Ursache geben muss, warum diese Individuen und warum nicht mehr und nicht weniger da sind. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menschen da wären, die ich, der grösseren Deutlichkeit wegen, als zugleich daseyend annehme, und dass keine anderen vor ihnen auf der Welt dagewesen sind, so wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, warum zwanzig Menschen da sind), die Ursache der menschlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, sondern es wird überdiess nöthig seyn, die Ursache zu zeigen, warum nicht mehr noch weniger als zwanzig da sind, da (nach der Bem. 3) es nothwendig von einem Jeden eine Ursache geben muss, warum er da ist. Diese Ursache kann aber (nach Bem. 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten seyn, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht in sich schliesst; daher muss (nach Bem. 4) die Ursache, warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich, warum ein Jeder da ist, nothwendig ausser einem Jeden liegen, und desshalb ist unbedingt zu schliessen, dass alles das, von dessen Natur mehr Individuen da seyn können, nothwendig eine äussere Ursache haben muss, um da zu seyn. Da es nun zur Natur der Substanz (wie schon in dieser Anmerkung gezeigt worden ist) gehört, da zu seyn, so muss ihre Definition ein nothwendiges Daseyn in sich schliessen, und folglich muss aus ihrer blossen Definition ihr Daseyn geschlossen werden. Aus ihrer Definition kann aber (wie wir schon aus Bem. 2 und 3 gezeigt haben) nicht das Daseyn mehrerer Substanzen folgen, es folgt daher aus ihr nothwendig, dass nur Eine von derselben Natur da sey, wie behauptet wurde.

9. Lehrsatz. Je mehr Realität oder Seyn ein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis. Dieser erhellt aus Definition 4.

10. Lehrsatz. Ein jedes Attribut einer Substanz muss aus sich begriffen werden.

Beweis. Denn Attribut ist das, was der Verstand von der Substanz als deren Wesen ausmachend erkennt (nach Def. 4), und also (nach Definition 3) muss es aus sich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erhellt, dass, wenn auch zwei real von einander verschiedene Attribute begriffen werden, das heisst eines ohne Hülfe des andern, wir daraus doch nicht schliessen können, dass sie zwei Seyende oder zwei verschiedene Substanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute aus sich begriffen werde, da alle Attribute, welche sie hat, in ihr immer zugleich waren und eines nicht von dem andern hervorgebracht werden konnte, sondern ein jedes die Realität oder das Seyn der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, dass es widersinnig ist, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist vielmehr in der Natur nichts klarer, als dass jedes Seyende unter einem Attribute begriffen werden müsse, und dass, je mehr Realität oder Seyn es hat, es auch desto mehr Attribute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken; und folglich ist auch nichts klarer, als dass das schlechthin unendliche Seyende nothwendig definirt werden müsse (wie wir Def. 6 angegeben haben) als das Seyende, welches aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Fragt man hier aber, durch welches Kennzeichen wir also die Verschiedenheit der Substanzen werden unterscheiden können, so lese man die folgenden Lehrsätze, welche zeigen, dass in der Natur nur Eine Substanz da sey und dass diese absolut unendlich sey, wesshalb dieses Kennzeichen umsonst gesucht werden würde.

11. Lehrsatz. Gott oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, ist nothwendig da.

Beweis. Verneint man diess, so nehme man, wenn es geschehen kann, an, dass Gott nicht da sey. Also (nach Axiom 7) schliesst sein Wesen sein Daseyn nicht ein. Nun ist diess (nach L. 7) widersinnig, folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Von jedem Dinge muss sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, sowohl warum es da ist, als auch warum es nicht da ist. Z. B. wenn ein Dreieck da ist, muss es einen Grund oder eine Ursache geben, warum es da ist; wenn es aber nicht da ist, muss es auch einen Grund oder eine Ursache geben, welche verhindert, dass es da ist, oder welche sein Da-

seyn aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursache muss aber entweder in der Natur des Dinges oder ausserhalb derselben liegen. Z. B. den Grund, warum es keinen viereckigen Kreis giebt, zeigt dessen Natur an, nämlich weil es einen Widerspruch enthält; aber wesshalb hingegen die Substanz da ist, folgt blos aus ihrer Natur, die nämlich das Daseyn in sich schliesst (siehe L. 7). Der Grund aber, warum der Kreis oder das Dreieck da ist oder warum nicht, folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung der gesammten Körperwelt; denn aus dieser muss folgen, dass entweder das Dreieck bereits nothwendig da ist, oder dass es unmöglich ist, dass es bereits da ist. Diess ist an sich klar. Hieraus folgt, dass dasjenige nothwendig da ist, wovon es keinen Grund und keine Ursache giebt, die dasselbe hinderte, da zu seyn. Wenn es daher keinen Grund und keine Ursache geben kann, welche hindern, dass Gott da ist, oder welche sein Daseyn aufheben, so ist durchaus zu schliessen, dass er nothwendig da ist. Wenn es aber einen solchen Grund oder eine solche Ursache gäbe, so müsste es sie entweder in Gottes Natur selbst oder ausserhalb derselben geben d. h. in einer andern Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von derselben Natur, so wird eben damit zugestanden, dass Gott da ist. Eine Substanz aber, die von anderer Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (nach L. 2) und also dessen Daseyn weder setzen noch aufheben. Da es also einen Grund oder eine Ursache, die das göttliche Daseyn aufheben, nicht ausserhalb der göttlichen Natur geben kann, so wird sie, wenn er nämlich nicht da ist, nothwendig in seiner Natur selbst liegen müssen, welche demnach einen Widerspruch enthielte. Aber diess von dem schlechthin unendlichen und höchst vollkommenen Seyenden zu behaupten, ist widersinnig, und desshalb giebt es weder in Gott noch ausser Gott irgend einen Grund oder eine Ursache, welche sein Daseyn aufhebt, und folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Nicht da seyn können, ist Unvermögen; und dagegen, da seyn können, ist Vermögen (wie an sich klar). Wenn daher das, was nothwendig schon da ist, nur endliche Seyende sind, so sind also endliche Seyende mächtiger, als das schlechthin unendliche Seyende, und diess (wie an sich klar) ist widersinnig; daher ist entweder nichts da, oder das schlechthin unendliche Seyende ist auch nothwendig da. Nun sind wir aber entweder in uns da oder in einem Andern, das nothwendig da ist (siehe Axiom 1 und L. 7), also ist das schlechthin unendlich Seyende d. h. (nach Def. 6) Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung. In diesem letzten Beweise habe ich Gottes Daseyn a posteriori zeigen wollen, damit der Beweis leichter gefasst würde, nicht aber desshalb, weil auf derselben Grundlage das Daseyn Gottes nicht auch a priori sich ergebe. Denn, weil daseyn können Vermögen ist, so folgt, dass, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und dass desshalb das schlechthin unendliche Daseyende oder Gott ein schlechthin unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe und darum schlechthin da sey. Viele werden aber vielleicht die Evidenz dieses Beweises schwer einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äusseren Ursachen entstehen, und sie daraus, dass etwas schnell entsteht, das heisst leicht da ist, auch ersehen, dass es leicht untergeht, und dagegen dasjenige für schwieriger zu vollbringen, d. h. für nicht so leicht zum Daseyn halten, wozu sie mehr als erforderlich denken. Um sie aber von diesen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig, hier zu zeigen, inwiefern dieser Satz: was schnell entsteht, vergeht schnell, wahr sey, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur Alles gleich leicht sey oder nicht; vielmehr genügt es, nur diess zu bemerken, dass ich hier nicht von Dingen spreche, welche aus äusseren Ursachen entstehen, sondern allein von Substanzen, welche (nach S. 6) von keiner äusseren Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äusseren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Theilen oder wenigen bestehen, verdanken Alles, was sie von Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äusseren Ursache, und also entspringt ihr Daseyn blos aus der Vollkommenheit der äusseren Ursache, nicht aber aus ihrer eigenen. Was hingegen die Substanz von Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äusseren Ursache. Darum muss auch ihr Daseyn aus ihrer Natur allein folgen, welches desshalb nichts Anderes ist, als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daseyn eines Dinges nicht auf, sondern setzt es vielmehr; die Unvollkommenheit aber hebt es hingegen auf, und desshalb können wir des Daseyns keines Dinges gewisser seyn, als des Daseyns des schlechthin unendlichen oder vollkommenen Seyenden, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschliesst und die unbedingte Vollkommenheit in sich schliesst, so hebt es eben dadurch alle Ursache des Zweifelns an seinem Daseyn auf und giebt die höchste Gewissheit von demselben, was, wie ich glaube, auch bei mässiger Aufmerksamkeit klar seyn wird.

12. Lehrsatz. Kein Attribut der Substanz kann richtig begriffen werden, aus welchem folgte, dass die Substanz getheilt werden könnte.

Beweis. Denn die Theile, in welche die Substanz, so begriffen, getheilt würde, behalten entweder die Natur der Substanz oder nicht. Wenn das erste, so würde (nach L. 8) jeder Theil unendlich und (nach L. 6) Ursache seiner selbst seyn und (nach L. 5) aus einem verschiedenen Attribute bestehen müssen, und so könnten aus einer Substanz mehrere gebildet werden, was (nach L. 6) widersinnig ist. Hiezu kommt, dass die Theile (nach S. 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Def. 4 und L. 10) ohne seine Theile seyn und begriffen werden könnte; dass diess widersinnig ist, wird Niemand bezweifeln können. Wenn aber das zweite gesetzt wird, dass nämlich die Theile nicht die Natur der Substanz behalten werden, so würde also, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt wäre, sie die Natur der Substanz verlieren und aufhören zu seyn, was (nach L. 7) widersinnig ist.

13. Lehrsatz. Die schlechthin unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis. Denn wenn sie theilbar wäre, so würden die Theile, in die sie getheilt würde, entweder die Natur der schlechthin unendlichen Substanz behalten oder nicht. Wenn das erste, so wird es also mehrere Substanzen von derselben Natur geben, was (nach L. 5) widersinnig ist. Wenn das zweite gesetzt wird, wird also (wie oben) die schlechthin unendliche Substanz zu seyn aufhören können, was (nach L. 11) auch widersinnig ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass keine Substanz und folglich keine körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, theilbar sey.

Anmerkung. Dass die Substanz untheilbar ist, wird einfacher daraus allein erkannt, dass die Natur der Substanz nur als unendliche begriffen werden kann, und dass unter einem Theile der Substanz nichts Anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was (nach L. 8) einen offenbaren Widerspruch enthält.

14. Lehrsatz. Ausser Gott kann es keine Substanz geben und lässt sich keine begreifen.

Beweis. Da Gott das schlechthin unendliche Seyende ist, welchem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, abgesprochen werden kann (nach Def. 6), und er nothwendig da ist (nach L. 11), so müsste, wenn es eine Substanz ausser Gott

gäbe, diese durch ein Attribut Gottes erklärt werden müssen, und so wären zwei Substanzen desselben Attributes da, was (nach L. 5) widersinnig ist; und also kann es auch keine Substanz ausser Gott geben und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn sie begriffen werden könnte, müsste sie nothwendig als daseyend begriffen werden. Dieses ist aber (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig; also kann es ausser Gott keine Substanz geben und keine begriffen werden. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt auf das Deutlichste, erstens: dass Gott einzig ist, d. h. (nach Def. 6) dass es in der Natur nur Eine Substanz giebt, und dass diese schlechthin unendlich ist, wie wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 10 schon angedeutet haben.

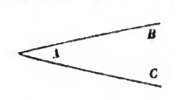
2. Folgesatz. Es folgt zweitens: dass das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes oder (nach Axiom 1) Affectionen der Attribute Gottes sind.

15. Lehrsatz. Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn oder begriffen werden.

Beweis. Ausser Gott giebt es keine Substanz und kann keine begriffen werden (nach L. 14), das heisst (nach Def. 3) ein Ding, das in sich ist und aus sich begriffen wird. Die Modi aber können (nach Def. 5) ohne Substanz weder seyn noch begriffen werden; wesshalb diese allein in der göttlichen Natur seyn und aus ihr allein begriffen werden können. Nun giebt es aber ausser Substanzen und Modi nichts (nach Axiom 1). Also kann nichts ohne Gott seyn oder begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Manche stellen sich Gott wie den Menschen als aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen vor; aber wie weit diese von der wahren Erkenntniss Gottes entfernt sind, steht hinlänglich aus dem schon Bewiesenen fest. Doch diese übergehe ich; denn alle, die die göttliche Natur irgendwie erwogen haben, verneinen, dass Gott körperlich sey, was sie auch am besten daraus beweisen, dass sie unter Körper jede lange, breite und tiefe, durch eine gewisse Gestalt bestimmte Masse verstehen; Widersinnigeres als diess kann von Gott als dem schlechthin unendlichen Seyenden nichts gesagt werden. Inzwischen zeigen sie jedoch durch andere Gründe, mit denen sie eben dieses zu beweisen suchen, deutlich, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur durchaus trennen und als von Gott geschaffen annehmen. Aus welcher göttlichen Macht sie aber hat geschaffen werden können, das wissen sie durchaus nicht, was deutlich zeigt, dass sie das, was sie selbst sagen, nicht ver-

stehen. Ich wenigstens habe meinem Urtheile nach deutlich genug bewiesen (siehe Zusatz zu L. 6, und Anmerkung 2 zu L. 8), dass keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder erschaffen werden kann. Ferner haben wir (L. 14) gezeigt, dass es ausser Gott keine Substanz geben noch eine begriffen werden kann, und hieraus haben wir geschlossen, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes ist. Zur vollständigeren Erläuterung will ich jedoch die Beweise der Gegner widerlegen, die alle auf Folgendes hinauslaufen. Erstens behaupten sie, dass die körperliche Substanz, als Substanz, aus Theilen besteht, und desshalb verneinen sie, dass sie unendlich und folglich Gott zugehörig seyn könne. Und diess erläutern sie mit vielen Beispielen, wovon ich das eine oder andere anführen will. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich ist, so nehme man an, dass sie in zwei Theile getheilt werde; es wird dann jeder Theil entweder endlich oder unendlich seyn. Wenn jenes, so ist also das Unendliche aus zwei endlichen Theilen zusammengesetzt, was widersinnig ist. Wenn dieses, so giebt es also ein Unendliches, das noch einmal so gross als ein anderes Unendliches ist, was ebenfalls widersinnig ist. Ferner, wenn die unendliche Grösse durch Theile gemessen wird, die das Mass eines Fusses haben, so wird sie aus unendlichen Theilen dieser Art bestehen müssen, wie auch, wenn sie durch Theile gemessen würde, die einen Zoll gross sind; eine unendliche Zahl würde demnach zwölfmal grösser seyn, als eine andere unendliche. Endlich, wenn man annähme, dass aus einem Punkte einer unendlichen Grösse zwei Linien, wie AB, AC, nach einer gewissen und im Anfang bestimmten Entfernung ins Unendliche verlängert werden, so ist gewiss, dass die Entfernung zwischen B und C fortgehend zunimmt, und sie endlich aus einer bestimmten eine unbestimmbare wird. Da also Widersinniges, wie sie meinen, daraus folgt, dass eine unendliche Grösse angenommen wird, so schliessen sie daraus, dass die körperliche Substanz endlich seyn müsse und folglich nicht zum Wesen Gottes gehöre. Einen zweiten Beweis nehmen sie auch von Gottes höchster Vollkommenheit her. Denn da Gott, sagen sie, das höchst vollkommene Seyende ist, kann er nicht leiden; nun kann aber die körperliche Substanz, da sie ja theilbar ist, leiden; es folgt also, dass sie nicht zu Gottes Wesen gehört. Diese Beweise sind es, welche ich bei den Schriftstellern finde, durch welche sie zu zeigen versuchen, dass die körperliche Substanz



der göttlichen Natur unwürdig sey und nicht zu ihr gehören könne. Wer jedoch recht aufmerkt, wird finden, dass ich hierauf schon geantwortet habe, da ja diese Beweise sich nur darauf gründen, dass sie die körperliche Substanz als aus Theilen zusammengesetzt annehmen, was ich schon (L. 12 mit Folgesatz zu L. 13) als widersinnig gezeigt habe. Ferner, wenn Jemand die Sache recht erwägen will, wird er sehen, dass alle jene Widersinnigkeiten (insofern Alles widersinnig ist, worüber ich jetzt nicht streite), woraus sie schliessen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sey, keineswegs daraus folgen, dass man eine unendliche Grösse annimmt, sondern weil sie die unendliche Grösse als messbar und aus endlichen Theilen zusammengesetzt annehmen, wesshalb sie aus den Widersinnigkeiten, die daraus folgen, nichts Anderes schliessen können, als dass die unendliche Grösse nicht messbar sey und nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt seyn könne; und eben diess ist es, was wir oben (L. 12 u. s. w.) bereits bewiesen haben; das gegen uns gerichtete Geschoss trifft also eigentlich sie selbst. Wenn sie aber selbst aus dieser ihrer Widersinnigkeit doch schliessen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich seyn müsse, thun sie wahrlich nichts Anderes, als wenn Jemand daraus, dass er sich eingebildet hat, der Kreis habe die Eigenschaften des Viereckes, schliesst, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreise gezogenen Linien gleich sind. Denn, um schliessen zu können, dass die körperliche Substanz, welche nur als unendlich, nur als einzig und nur als untheilbar begriffen werden kann (siehe L. 8, 5 und 12), endlich sey, stellen sie sich dieselbe als aus endlichen Theilen zusammengesetzt, vielfältig und theilbar vor. So wissen auch Andere, nachdem sie sich einbilden, dass die Linie aus Punkten bestehe, viele Gründe aufzufinden, mit denen sie darthun, dass die Linie nicht ins Unendliche getheilt werden könne. Und in der That ist es nicht minder widersinnig, zu behaupten, dass die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammengesetzt, als dass der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzt seyen. Dieses müssen Alle, welche wissen, dass die klare Vernunft untrüglich ist, zugeben, und vornehmlich die, welche verneinen, dass es einen leeren Raum giebt. Denn, wenn die körperliche Substanz so getheilt werden könnte, dass ihre Theile real unterschieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie zuvor, unter sich verbunden bleiben? Und warum sollen alle so

zusammenpassen, dass es keinen leeren Raum giebt? Von Dingen, welche real von einander unterschieden sind, kann sicherlich eines ohne das andere seyn und in seinem Zustande bleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum giebt (worüber ein andermal), sondern alle Theile so zusammenhangen müssen, dass es keinen leeren Raum giebt, so folgt hieraus auch, dass sie nicht real unterschieden werden können, das heisst, dass die körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, nicht getheilt werden kann. Wenn aber Jemand hier fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Grösse zu theilen, so antworte ich ihm, dass die Grösse auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich abstract oder oberflächlich, je nachdem wir sie uns nämlich in der Phantasie vorstellen, oder als Substanz, was blos durch den Verstand geschieht. Wenn wir also auf die Grösse achten, wie sie in der Phantasie ist, was wir oft und leicht thun, werden wir sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt finden; wenn wir sie aber, wie sie in dem Verstande ist, betrachten und sie als Substanz begreifen, was sehr schwer geschieht, dann werden wir sie, wie wir schon hinlänglich gezeigt haben, unendlich, einig und untheilbar finden. Diess wird Allen, welche zwischen Phantasie und Verstand zu unterscheiden wissen, hinlänglich deutlich seyn; besonders wenn man auch darauf achtet, dass die Materie überall dieselbe ist und in ihr nur Theile unterschieden werden, insofern wir uns die Materie als auf verschiedene Art afficirt vorstellen, wesshalb ihre Theile nur auf modale, nicht aber auf reale Weise unterschieden werden. Wir begreifen z. B., dass das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt und seine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, insofern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner, Wasser als Wasser wird erzeugt und zerstört, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört. Und hiermit glaube ich auch auf den zweiten Beweis geantwortet zu haben, weil er sich auch darauf gründet, dass die Materie als Substanz theilbar und aus Theilen zusammengesetzt ist. Und wäre dieses auch nicht, so weiss ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig seyn sollte, da (nach L. 14) es keine Substanz ausser Gott geben kann, durch die sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles, was geschieht, geschieht blos durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde); daher man auf keine Art sagen kann, dass Gott durch ein Anderes leide, oder dass die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur

unwürdig sey, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugestanden wird, dass sie ewig und unendlich ist. Doch für jetzt genug hiervon.

16. Lehrsatz. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise (d. h. Alles, was Gegenstand des unendlichen Verstandes seyn kann) folgen.

Beweis. Dieser Satz muss Jedem deutlich seyn, der nur erwägt, dass der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges auf mehrere Eigenschaften schliesst, welche wirklich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) nothwendig folgen, und auf desto mehr, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heisst, je mehr Realität das Wesen des definirten Dinges enthält. Da nun die göttliche Natur schlechthin unendliche Attribute hat (nach Def. 6), deren jedes wiederum das unendliche Wesen in seiner Art ausdrückt, muss also aus ihrer Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Weise (d. h. alles, was Gegenstand des unendlichen Verstandes seyn kann) nothwendig folgen. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt, dass Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die Gegenstand des unendlichen Verstandes seyn können.

2. *Folgesatz.* Zweitens folgt, dass Gott an sich, nicht aber zufälligerweise Ursache ist.

3. *Folgesatz.* Drittens folgt, dass Gott die schlechthin erste Ursache ist.

17. Lehrsatz. Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemand gezwungen.

Beweis. Dass aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder (was dasselbe ist) aus den blossen Gesetzen seiner Natur schlechthin Unendliches folge, haben wir eben L. 16 gezeigt, und L. 15 bewiesen, dass nichts ohne Gott seyn noch begriffen werden kann, sondern dass Alles in Gott ist. Deshalb kann nichts ausser ihm seyn, wodurch er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde, und folglich handelt Gott blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemand gezwungen. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt erstens, dass es keine Ursache giebt, welche Gott äusserlich oder innerlich ausser der Vollkommenheit seiner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

2. *Folgesatz.* Es folgt zweitens, dass Gott allein freie Ursache ist. Denn Gott allein ist nach der blossen Nothwendigkeit

seiner Natur da (nach L. 11 und Zusatz zu L. 14) und handelt nach der blossen Nothwendigkeit seiner Natur (nach obigem Lehrsatze), und desshalb ist er allein (nach Def. 7) freie Ursache. W. z. b. w.

Anmerkung. Andere meinen, Gott sey darum freie Ursache, weil er, wie sie meinen, bewirken kann, dass das, was wir als aus seiner Natur folgend angegeben haben, d. h. das, was in seiner Macht steht, nicht geschehe oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Diess ist aber gerade so, als wenn sie sagten, dass Gott bewirken kann, dass aus der Natur des Dreieckes nicht folge, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich wären, oder dass aus einer gegebenen Ursache nicht eine Wirkung erfolge, was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieses Lehrsatzes zeigen, dass zu Gottes Natur weder Verstand noch Wille gehört. Ich weiss freilich, dass Viele meinen beweisen zu können, dass zu Gottes Natur der höchste Verstand und freier Wille gehören; denn sie sagen, sie wüssten nichts Vollkommeneres, das sie Gott zuschreiben könnten, als dasjenige, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den in Wirklichkeit höchst Einsichtsvollen fassen, glauben sie doch nicht, dass er Alles, was er in Wirklichkeit erkennt, zum Daseyn bringen könne, denn auf diese Art meinen sie Gottes Macht zu zerstören. Wenn er Alles, sagen sie, was in seinem Verstande ist, geschaffen hätte, dann würde er ja nichts mehr haben schaffen können. Diess halten sie für einen Widerspruch gegen die Allmacht Gottes und nehmen daher lieber an, dass Gott gegen Alles indifferent sey und nichts weiter schaffe, als was er nach einem gewissen unbeschränkten Willen zu schaffen beschlossen habe. Ich glaube aber deutlich genug gezeigt zu haben (siehe L. 16), dass aus der höchsten Macht Gottes oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise, das heisst, Alles nothwendig geflossen sey oder immer nach derselben Nothwendigkeit folge, auf dieselbe Art, wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirklich und wird in Ewigkeit in derselben Wirklichkeit beharren. Und auf diese Art wird Gottes Allmacht, wenigstens meinem Urtheile nach, weit vollkommener bestimmt. Ja, die Gegner scheinen Gottes Allmacht (man erlaube mir offen zu sprechen) zu leugnen, denn sie werden gezwungen, zu gestehen, dass Gott unendliches Schaffbares erkenne, was er doch nie wird schaffen können. Denn

sonst, wenn er nämlich Alles, was er kennt, erschüfe, würde er nach ihnen seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott vollkommen zu setzen, kommen sie dahin, zugleich annehmen zu müssen, er könne nicht Alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewirken; Widersinnigeres oder der Allmacht Gottes mehr Widersprechendes, als diess, kann wohl nicht erdichtet werden. Ferner, um auch von Verstand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuschreibt, hier etwas zu sagen, so muss, wenn nämlich Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, unter beiden Attributen gewiss etwas Anderes verstanden werden, als was die Menschen gewöhnlich darunter verstehen; denn Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müssten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden seyn und könnten nur dem Namen nach damit übereinkommen, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmlische Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, mit einander übereinkommen. Diess will ich so beweisen. Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unser Verstand, später als die begriffenen Dinge (wie die Meisten annehmen) oder auch von Natur mit ihnen zugleich seyn, da ja Gott an Causalität allen Dingen vorausgeht (nach Zusatz 1 zu L. 16); sondern umgekehrt die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge ist desshalb ein solches, weil es als solches in Gottes Verstand objectiv da ist. Desshalb ist der Verstand Gottes, insofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in der That die Ursache der Dinge, sowohl ihrer Wesenheit, als ihres Daseyns. Diess scheinen auch die bemerkt zu haben, welche behauptet haben, dass Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sey. Da also Gottes Verstand die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie wir gezeigt haben) sowohl ihrer Wesenheit als ihres Daseyns, so muss er selbst sich nothwendig sowohl in Rücksicht der Wesenheit, als in Rücksicht des Daseyns von ihnen unterscheiden. Denn das Verursachte unterscheidet sich genau darin von seiner Ursache, was es von der Ursache hat. Z. B. der Mensch ist die Ursache des Daseyns, nicht aber des Wesens eines andern Menschen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit; und desshalb können sie dem Wesen nach mit einander übereinkommen; im Daseyn aber müssen sie sich unterscheiden, und wenn desshalb das Daseyn des Einen aufhört, hört darum nicht das des Andern auf; wenn aber das Wesen des Einen zerstört und verfälscht werden könnte, würde auch das Wesen des Andern zerstört werden. Desshalb muss dasjenige,

welches die Ursache des Wesens und Daseyns einer Wirkung ist, von solcher Wirkung sowohl in Rücksicht des Wesens, als in Rücksicht des Daseyns verschieden seyn. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache des Wesens und Daseyns unseres Verstandes, also unterscheidet sich Gottes Verstand, insofern er als das göttliche Wesen ausmachend erkannt wird, von unserem Verstande sowohl in Rücksicht des Wesens, als in Rücksicht des Daseyns und kann in nichts, als dem Namen nach, mit ihm übereinkommen, wie ich zeigen wollte. Hinsichtlich des Willens wird der Beweis eben so geführt, wie Jeder leicht sehen kann.

18. Lehrsatz. Gott ist die immanente, nicht aber die vorübergehende Ursache aller Dinge.

Beweis. Alles, was ist, ist in Gott und muss aus Gott begriffen werden (nach L. 15), und darum ist Gott (nach Zusatz 1 zu L. 16) die Ursache der Dinge, welche in ihm sind. Diess ist das erste. Sodann kann es ausser Gott keine Substanz geben (nach L. 14), das heisst (nach Def. 3), ein Ding, das ausserhalb Gott in sich sey. Diess war das zweite. Gott ist also aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende Ursache. W. z. b. w.

19. Lehrsatz. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis. Denn Gott ist (nach Def. 6) die Substanz, welche (nach L. 11) nothwendig da ist, d. h. (nach L. 7), zu deren Natur das Daseyn gehört oder (was dasselbe ist) aus deren Definition folgt, dass sie da sey, und desshalb ist er (nach Def. 8) ewig. Ferner ist unter Gottes Attributen das zu verstehen, was (nach Def. 4) die Wesenheit der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört: diess selbige, sage ich, müssen die Attribute selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus L. 7 bewiesen habe) die Ewigkeit, folglich muss jedes Attribut die Ewigkeit enthalten, und folglich sind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Lehrsatz erhellt auch ganz deutlich aus der Art, wie ich (L. 11) das Daseyn Gottes bewiesen habe. Aus diesem Beweise, sage ich, steht fest, dass Gottes Daseyn wie seine Wesenheit eine ewige Wahrheit ist. Sodann habe ich (L. 19, Theil 1 der Principien des Cartesius) noch auf eine andere Art die Ewigkeit Gottes bewiesen und habe nicht nöthig, diess hier zu wiederholen.

20. Lehrsatz. Gottes Daseyn und Gottes Wesenheit ist ein und dasselbe.

Beweis. Gott und alle seine Attribute sind (nach dem vor. Lehrsatze) ewig, d. h. (nach Def. 8) jedes einzelne seiner Attribute drückt das Daseyn aus. Dieselben Attribute Gottes also, welche (nach Def. 4) Gottes ewige Wesenheit ausdrücken, drücken zugleich sein ewiges Daseyn aus, d. h. eben das, was die Wesenheit Gottes ausmacht, macht auch zugleich das Daseyn aus, und also ist diess und seine Wesenheit ein und dasselbe. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt erstens, dass das Daseyn Gottes wie seine Wesenheit eine ewige Wahrheit ist.

2. Folgesatz. Es folgt zweitens, dass Gott oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind; denn, wenn sie in Rücksicht des Daseyns verändert würden, müssten sie auch (nach obigem Satz) in Rücksicht der Wesenheit verändert werden, d. h., wie an sich klar, aus wahren zu falschen werden, was widersinnig ist.

21. Lehrsatz. Alles, was aus der unbeschränkten Natur eines göttlichen Attributs folgt, hat immer als Unendliches da seyn müssen oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich.

Beweis. Man nehme (wenn man es leugnen will) möglicher Weise an, dass aus der unbeschränkten Natur eines göttlichen Attributs etwas folge, was endlich ist und ein begrenztes Daseyn hat oder Dauer, z. B. die Vorstellung Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es als Attribut Gottes angenommen wird, nothwendig (nach L. 11) seiner Natur nach unendlich; insofern es aber die Vorstellung Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Def. 2) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst begrenzt wird; jedoch nicht durch das Denken selbst, insofern es die Vorstellung Gottes ausmacht; denn insofern wird es eben als endlich angenommen; also durch das Denken, insofern es die Vorstellung Gottes nicht ausmacht, welches dennoch (nach L. 11) nothwendig da seyn muss. Es giebt also ein Denken, welches nicht die Vorstellung Gottes ausmacht, und darum folgt nicht aus seiner Natur, insofern es unbeschränktes Denken ist, nothwendig die Vorstellung Gottes. (Denn es wird als die Vorstellung Gottes ausmachend und sie nicht ausmachend angenommen.) Diess ist gegen die Voraussetzung. Wenn also die Vorstellung Gottes im Denken oder sonst etwas (es ist gleich, was man annimmt, denn der Beweis ist allgemein) in irgend einem Attribute Gottes aus der Nothwendigkeit der unbeschränkten Natur des Attributes selbst folgt, so muss es nothwendig unendlich seyn. Diess war das erste.

Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur irgend eines Attributs auf diese Weise folgt, keine begrenzte Dauer haben. Denn leugnet man diess, so nehme man an, es wäre ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur irgend eines Attributs folgt, in irgend einem Attribute Gottes vorhanden, z. B. die Vorstellung Gottes im Denken, und von dieser nehme man an, sie sey einst nicht da gewesen, oder werde einst nicht da seyn. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, muss es auch nothwendiger Weise und unveränderlich da seyn (nach L. 11 und Folgesatz 2 zu L. 20). Sonach müsste das Denken ohne die Vorstellung Gottes über die Grenzen der Dauer der Vorstellung Gottes hinaus da seyn (denn es wird angenommen, sie sey einst nicht da gewesen) oder werde nicht da seyn. Diess ist aber gegen die Voraussetzung, denn es wird angenommen, dass aus dem gegebenen Denken die Vorstellung Gottes nothwendig folge. Also kann die Vorstellung Gottes im Denken oder sonst etwas, was nothwendig aus der unbeschränkten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Diess war das zweite. Zu bemerken ist, dass eben diess auch von jeder andern Sache behauptet werden muss, die in irgend einem Attribute Gottes aus der unbeschränkten Natur Gottes nothwendig folgt.

22. Lehrsatz. Alles, was aus einem andern Attribute Gottes folgt, inwiefern es durch eine solche Modification modificirt wird, die eben dadurch sowohl nothwendiger Weise als unendlicher Weise da ist, muss auch nothwendiger Weise und unendlicher Weise da seyn.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes wird auf dieselbe Art, wie der Beweis des vorigen, geführt.

23. Lehrsatz. Jeder Modus, welcher nothwendiger Weise und unendlicher Weise da ist, musste nothwendig folgen, entweder aus der unbeschränkten Natur irgend eines göttlichen Attributs, oder aus irgend einem Attribute, das durch eine nothwendiger Weise und unendlicher Weise daseyende Modification modificirt ist.

Beweis. Denn der Modus ist in einem andern, durch welches er begriffen werden muss (nach Def. 5), d. h. (nach L. 15) er ist in Gott allein und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn also der Modus als nothwendiger Weise daseyend und un-

endlicher Weise seyend begriffen wird, so muss dieses beides nothwendig aus irgend einem Attribute Gottes geschlossen oder wahrgenommen werden, insofern diess als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseyns oder (was nach Def. 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, d. h. (nach Def. 6 und L. 19) insofern es auf unbeschränkte Weise betrachtet wird. Der Modus also, welcher nothwendiger Weise und unendlicher Weise da ist, musste aus der unbeschränkten Natur eines göttlichen Attributes erfolgen; und diess entweder unmittelbar (worüber L. 21) oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus der unbeschränkten Natur des Attributs folgt, d. h. (nach obigem Lehrsatze) welche nothwendiger Weise und unendlicher Weise da ist. W. z. b. w.

24. Lehrsatz. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst nicht ihr Daseyn in sich.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 1; denn dasjenige, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) das Daseyn in sich schliesst, ist Ursache seiner selbst und ist da aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass Gott nicht blos die Ursache ist, dass die Dinge anfangen, da zu seyn, sondern auch, dass sie im Daseyn beharren, oder (um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen) Gott ist die Ursache des Seyns (*essendi*) der Dinge. Denn, mögen die Dinge da seyn oder nicht da seyn, so finden wir, wenn immer wir auf ihre Wesenheit achten, dass diese weder Daseyn noch Dauer in sich schliesst; und desshalb kann ihre Wesenheit weder Ursache ihres Daseyns noch ihrer Dauer seyn, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein das Daseyn gehört (nach Folgesatz 1 zu L. 14).

25. Lehrsatz. Gott ist nicht nur die wirkende Ursache des Daseyns, sondern auch der Wesenheit der Dinge.

Beweis. Verneint man diess, so ist Gott also nicht die Ursache der Wesenheit der Dinge, und kann also (nach Ax. 4) die Wesenheit der Dinge ohne Gott begriffen werden; diess ist aber (nach L. 15) widersinnig, folglich ist Gott auch die Ursache der Wesenheit der Dinge. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Lehrsatz folgt deutlicher aus Lehrsatz 16, denn aus diesem folgt, dass aus der göttlichen Natur, wenn sie gegeben ist, sowohl die Wesenheit als das Daseyn der Dinge nothwendig geschlossen werden müsse; und, um es mit einem Worte zu sagen, in dem Sinne, wonach Gott Ursache seiner selbst genannt wird, muss er auch Ursache aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem nachstehenden Folgesatz erhellen wird.

Folgesatz. Die besonderen Dinge sind nichts als Affectionen oder Modi der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus L. 15 und Def. 5.

26. Lehrsatz. Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, ist nothwendiger Weise so von Gott bestimmt worden, und was von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen.

Beweis. Das, wonach man von den Dingen sagt, dass sie etwas zu wirken bestimmt seyen, ist nothwendiger Weise etwas Positives (wie an sich klar), also ist Gott, vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, die wirkende Ursache sowohl von der Wesenheit als von dem Daseyn desselben (nach L. 25 und 16). Diess war das erste. Hieraus folgt auch der zweite Theil des Satzes auf das Deutlichste. Denn, wenn ein Ding, welches nicht von Gott bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so wäre der erste Theil hiervon falsch, was, wie wir gezeigt haben, widersinnig ist.

27. Lehrsatz. Ein Ding, das von Gott etwas zu wirken bestimmt ist, kann sich selbst nicht unbestimmt machen.

Beweis. Dieser Lehrsatz erhellt aus Axiom 3.

28. Lehrsatz. Jedes Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne zum Daseyn und Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Wirken bestimmt zu werden, und so fort in das Unendliche.

Beweis. Was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt worden (nach L. 26 und Folgesatz zu L. 24). Was aber endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, hat nicht von der unbeschränkten Natur irgend eines göttlichen Attributs hervorgebracht werden können; denn alles, was aus der unbeschränkten Natur irgend eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig (nach L. 21). Es musste also aus Gott oder irgend einem Attribute desselben folgen, wiefern diess von einem gewissen Modus afficirt betrachtet wird. Denn ausser Substanz und Modus

giebt es nichts (nach Ax. 1 und Def. 3 und 5), und die Modi sind (nach Zusatz zu S. 25) nichts als Affectionen der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder irgend einem Attribute desselben, insofern es durch eine Modification bestimmt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht folgen (nach L. 22). Es musste also folgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden von Gott oder irgend einem Attribute desselben, wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Diess war das erste. Ferner musste diese Ursache oder dieser Modus (aus demselben Grunde, aus welchem wir den ersten Theil dieses Lehrsatzes eben bewiesen haben) wieder von einem andern bestimmt werden, welcher auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, und wieder dieser letzte (aus demselben Grunde) von einem andern, und so immerfort (aus demselben Grunde) in das Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung. Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden musste, nämlich das, was aus seiner unbeschränkten Natur nothwendiger Weise folgt, indem diess Erste Alles vermittelte, was doch ohne Gott weder seyn noch begriffen werden kann, so folgt hieraus: erstens, dass Gott die schlechthin nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist, nicht aber ihrer Gattung nach, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder seyn noch begriffen werden (nach L. 15 und Folgesatz zu L. 24). Es folgt zweitens, dass Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es sey denn etwa desshalb, damit wir nämlich diese von den Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner unbeschränkten Natur erfolgen, unterscheiden. Denn unter entfernter Ursache verstehen wir eine solche, welche mit der Wirkung auf keine Weise verbunden ist; aber Alles, was ist, ist in Gott und hängt so von Gott ab, dass es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann.

29. Lehrsatz. Es giebt in der Natur nichts Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken.

Beweis. Alles, was ist, ist in Gott (nach L. 15), Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach L. 11) ist er nothwendiger und nicht zufälliger Weise da. Ferner sind die Modi der göttlichen Natur auch nothwendiger, nicht aber zufälliger Weise aus ihr erfolgt (nach L. 16), und zwar entweder

insofern die göttliche Natur schlechthin (nach L. 21), oder wiefern sie als auf gewisse Art zur Thätigkeit bestimmt betrachtet wird (nach L. 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Modi nicht nur, insofern sie einfach da sind (nach Zusatz zu L. 24), sondern auch (nach L. 26) insofern sie als zu irgend einem Wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie nun von Gott (nach demselben L.) nicht bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, dass sie sich selbst bestimmen, und umgekehrt (nach L. 27), wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, dass sie sich selbst unbestimmt machen. Sonach ist Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur da zu seyn, sondern auch auf eine gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, und es giebt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung. Bevor ich weiter gehe, will ich hier erklären oder vielmehr erinnern, was bei uns unter schaffender Natur (natura naturans) und was unter geschaffener Natur (natura naturata) zu verstehen ist. Denn ich glaube, aus dem Vorigen habe sich schon ergeben, dass wir unter schaffender Natur das verstehen, was in sich ist und aus sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken d. h. (nach Folgesatz 1 zu L. 14, und Folgesatz 2 zu L. 17) Gott insofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter geschaffener Natur aber verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden göttlichen Attributs erfolgt; d. h. alle Modi der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

30. Lehrsatz. Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand muss die Attribute und die Affectionen Gottes umfassen und nichts Anderes.

Beweis. Die wahre Vorstellung muss mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (nach Ax. 6), d. h. (wie an sich klar) das, was im Verstande objectiv enthalten ist, muss nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun giebt es aber in der Natur (nach Folgesatz 1 zu L. 14) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Affectionen (nach L. 15) als die, welche in Gott sind und welche (nach demselben L.) ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können. Also muss der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand die Attribute Gottes und die Affectionen Gottes umfassen und nichts Anderes. W. z. b. w.

31. Lehrsatz. Der Verstand als wirklicher, sey er

endlich oder unendlich, so wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden gerechnet werden.

Beweis. Denn unter Verstand (wie an sich klar) verstehen wir nicht das unbeschränkte Denken, sondern nur einen gewissen Modus des Denkens, welcher Modus sich von anderen, nämlich der Begierde, der Liebe u. s. w., unterscheidet, und desshalb (nach Def. 5) aus dem unbeschränkten Denken begriffen werden muss, nämlich (nach L. 15 und Def. 6) aus irgend einem Attribute Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, so begriffen werden muss, dass er ohne dasselbe weder seyn noch begriffen werden kann und folglich (nach Anmerkung zu L. 29) zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden gerechnet werden muss, wie auch die übrigen Modi des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Grund, warum ich hier vom Verstande als wirklichen spreche, ist nicht, weil ich zugebe, es gäbe einen Verstand in der Möglichkeit, sondern weil ich alle Verwirrung zu vermeiden trachte, wollte ich nur von einem ganz deutlich aufgefassten Dinge sprechen, nämlich vom Verstehen selbst; da wir nichts deutlicher als diess auffassen können. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zur vollkommeneren Kenntniss des Verstehens führte.

32. Lehrsatz. Der Wille kann nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige Ursache genannt werden.

Beweis. Der Wille ist nur ein gewisser Modus des Denkens, wie der Verstand, folglich kann (nach L. 28) ein jeder Willensact nur da seyn und zum Wirken bestimmt werden, wenn er von einer andern Ursache bestimmt wird, und diese wieder von einer andern und so fort ins Unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen würde, müsste er auch zum Daseyn und Wirken von Gott bestimmt werden, nicht insofern dieser schlechthin unendliche Substanz ist, sondern insofern er ein Attribut hat, welches das unendliche und ewige Wesen des Denkens ausdrückt (nach L. 23). In jeder Weise also, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, erheischt er eine Ursache, von welcher er zum Daseyn und Wirken bestimmt wird, und folglich (nach Def. 7) kann er nicht eine freie, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene Ursache genannt werden. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt erstens, dass Gott nicht aus Willensfreiheit wirkt.

2. Folgesatz. Es folgt zweitens, dass Wille und Verstand sich sich so zu Gottes Natur verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und durchaus wie alles Natürliche, welches (nach L. 29), um da zu seyn und zu wirken, von Gott auf eine gewisse Weise bestimmt werden muss. Denn der Wille bedarf, wie alles Uebrige, einer Ursache, von welcher er da zu seyn und zu wirken auf gewisse Weise bestimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches folgt, kann desshalb dennoch von Gott eben so wenig gesagt werden, dass er aus Freiheit des Willens handle, als wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe folgt (denn auch aus diesen folgt Unendliches), gesagt werden kann, dass er aus Freiheit der Bewegung und Ruhe handle. Darum gehört der Wille eben so wenig zur Natur Gottes, als die übrigen Naturdinge, sondern er verhält sich auf dieselbe Weise zu ihr, wie Bewegung und Ruhe und alles Uebrige, was, wie ich gezeigt habe, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken von ihr bestimmt wird.

33. Lehrsatz. Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind.

Beweis. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt (nach L. 16) und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken (nach L. 29). Wenn also die Dinge von anderer Natur seyn oder auf andere Weise zum Wirken hätten bestimmt werden können, so dass die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte demnach auch die Natur Gottes eine andere seyn können, als sie jetzt ist, und folglich müsste (nach L. 11) jene andere auch da seyn, und sonach könnte es zwei oder mehrere Götter geben, was (nach Folgesatz 1 zu L. 14) widersinnig ist. Desshalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung etc. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Da ich hierdurch sonnenklar gezeigt habe, dass es durchaus nichts in den Dingen giebt, wesshalb sie zufällig genannt werden könnten, will ich jetzt kurz erläutern, was wir unter zufällig zu verstehen haben, jedoch vorher, was unter nothwendig und unmöglich. Irgend ein Ding heisst nothwendig entweder in Beziehung auf seine Wesenheit oder in Beziehung auf die Ursache. Denn das Daseyn irgend eines Dinges erfolgt nothwendiger Weise entweder aus seiner Wesenheit und seiner

Definition oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Sodann wird auch aus diesen Gründen irgend ein Ding unmöglich genannt, nämlich weil entweder sein Wesen oder seine Definition einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äussere Ursache giebt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt wäre. Zufällig aber wird irgend ein Ding aus keiner andern Ursache, als in Rücksicht eines Mangels unserer Erkenntniss genannt. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch enthält, oder von dem wir wohl wissen, dass es keinen Widerspruch enthält, von dessen Daseyn wir aber nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, kann uns nie weder nothwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. *Anmerkung.* Aus dem Vorhergehenden folgt deutlich, dass die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie ja aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolgt sind. Und diess zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn seine Vollkommenheit hat uns zu dieser Behauptung gezwungen. Ja, aus dem Gegentheile desselben würde klar folgen (wie ich so eben gezeigt habe), dass Gott nicht höchst vollkommen sey, weil man nämlich, wenn die Dinge auf eine andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuschreiben müsste, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung des vollkommensten Seyenden ihm zuzuschreiben gezwungen sind. Ich zweifle aber nicht, dass Viele diese Meinung als widersinnig verwerfen und sich nicht bemühen werden, sie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben, welche von der, welche wir (Def. 6) angegeben haben, weit entfernt ist, nämlich einen unumschränkten Willen. Ich zweifle aber auch nicht, dass, wenn sie die Sache überlegen und die Reihenfolge unserer Beweise gehörig bei sich überdenken wollen, sie endlich eine solche Freiheit, wie sie jetzt Gott zuschreiben, nicht blos als thöricht, sondern auch als ein grosses Hinderniss des Wissens gänzlich verwerfen. Es ist nicht nöthig, hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Lehrs. 17 gesagt wurde; um ihrentwillen will ich aber noch zeigen, dass, wenn man auch einräumt, dass der Wille zum Wesen Gottes gehört, aus seiner Vollkommenheit dennoch folge, dass die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott haben erschaffen werden können. Diess wird

leicht zu zeigen seyn, wenn wir zuvörderst das betrachten, was sie selbst zugeben, dass es nämlich von dem Rathschlusse und dem Willen Gottes allein abhange, dass jedes Ding das werde, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht Ursache aller Dinge. Ferner, dass alle Rathschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefasst worden sind, denn sonst würde er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher giebt, so folgt desshalb aus der blossen Vollkommenheit Gottes, dass Gott nie etwas Anderes beschliessen könne noch je gekonnt habe, oder dass Gott vor seinen Rathschlüssen weder gewesen sey noch ohne sie seyn könne. Aber sagen sie, nähme man auch an, dass Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder dass er von Ewigkeit etwas Anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde hieraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie diess aber sagen, räumen sie zugleich ein, dass Gott seine Rathschlüsse ändern könne. Denn hätte Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beschlossen, als er beschlossen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und gedacht, so hätte er nothwendig einen andern Verstand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verstand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung seiner Wesenheit und seiner Vollkommenheit, zuschreiben darf, wo ist ein Grund, dass er nicht jetzt seine Rathschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern und dennoch gleich vollkommen bleiben könne? Denn es ist ja einerlei in Rücksicht seiner Wesenheit und seiner Vollkommenheit, wie man seinen Verstand und Willen in Bezug auf die geschaffenen Dinge und ihre Ordnung auffasst. Ferner geben alle Philosophen, die ich kenne, zu, es gebe in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach, sondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber sein Verstand und sein Wille sich nicht von seiner Wesenheit unterscheiden, wie auch Alle zugeben, so folgt hieraus auch, dass, wenn Gott einen anderen Verstand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendiger Weise ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geschlossen habe), wenn die Dinge anders, als sie jetzt sind, von Gott hervorgebracht wären, so müsste Gottes Verstand und sein Wille d. h., wie eingestanden wird, seine Wesenheit anders seyn, was widersinnig ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott haben hervorgebracht werden können,

und die Wahrheit dieses Satzes aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, so kann uns gewiss keine gesunde Vernunft glauben machen, dass Gott nicht Alles, was in seinem Verstande ist, mit eben jener Vollkommenheit habe schaffen wollen, mit welcher er es erkennt. Aber, werden sie sagen, in den Dingen ist weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, sondern das, was in ihnen ist, wesshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht genannt werden, hange nur vom Willen Gottes ab, und folglich hätte Gott, wenn er gewollt hätte, bewirken können, dass das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber was wäre diess anders, als offenbar behaupten, dass Gott, welcher das, was er will, nothwendig erkennt, durch seinen Willen bewirken könne, dass er die Dinge auf andere Art erkenne, als er sie erkennt? Diess, wie ich eben gezeigt habe, ist höchst widersinnig. Darum kann ich den Beweis gegen sie selbst folgendermassen zurückwenden. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Damit sich die Dinge also anders verhalten könnten, müsste nothwendig der Wille Gottes sich auch anders verhalten. Nun kann sich der Wille Gottes aber nicht anders verhalten (wie wir oben aus Gottes Vollkommenheit aufs Deutlichste gezeigt haben), also können sich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich gestehe, dass diese Meinung, welche Alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und Alles von seinem Gutdünken abhangen lässt, weniger von der Wahrheit entfernt ist, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, dass Gott Alles aus Rücksicht auf das Gute thue. Denn diese scheinen etwas ausser Gott zu setzen, was nicht von Gott abhängt, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, im Wirken Acht giebt, oder worauf er, wie auf ein bestimmtes Ziel, hinarbeitet. Diess ist wahrlich nichts anders, als Gott dem Schicksal unterwerfen; Widersinnigeres kann nicht von Gott behauptet werden, von dem wir gezeigt haben, dass er die erste und einzige freie Ursache der Wesenheit und des Daseyns aller Dinge ist. Desshalb ist es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu verlieren.

34. Lehrsatz. Die Macht Gottes ist seine Wesenheit selbst.

Beweis. Denn aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst (nach L. 11) und (nach L. 16 und dessen Folgesatz) aller Dinge ist. Demnach ist die Macht Gottes, wodurch er selbst und Alles ist und handelt, sein Wesen selbst. W. z. b. w.

35. **Lehrsatz.** Alles, von dem wir begreifen, dass es in Gottes Macht stehe, das ist nothwendig.

Beweis. Denn Alles, was in Gottes Macht ist, das muss (nach vor. L.) so in seiner Wesenheit begriffen seyn, dass es nothwendig daraus folgt, und also ist es nothwendig. W. z. b. w.

36. **Lehrsatz.** Nichts ist da, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung erfolgte.

Beweis. Alles, was da ist, drückt Gottes Natur oder Wesenheit auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (nach L. 25), d. h. (nach L. 34) Alles, was da ist, drückt Gottes Macht, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus, und folglich (nach L. 16) muss aus Allem irgend eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften erläutert, nämlich dass er nothwendig da ist; dass er einzig ist; blos aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; dass und wie er die freie Ursache aller Dinge ist; dass Alles in Gott ist und so von ihm abhängt, dass es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann, und endlich, dass Alles von Gott vorher bestimmt gewesen ist, nicht zwar aus Willensfreiheit oder unbeschränktem Gutdünken, sondern aus der unbeschränkten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo sich Gelegenheit dazu bot, die Vorurtheile wegzuräumen Sorge getragen, die der Auffassung meiner Beweise hinderlich seyn konnten. Weil aber noch gar viele Vorurtheile übrig sind, welche noch, ja am meisten verhindern konnten und können, dass man die Verkettung der Dinge in der Weise, wie ich sie entwickelt habe, fassen könne, habe ich es der Mühe für werth gehalten, sie hier der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Da aber alle Vorurtheile, welche ich hier zu bezeichnen unternehme, von dem einen abhängen, dass nämlich die Menschen gemeiniglich voraussetzen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, wegen eines Zweckes, ja, dass sie als gewiss aufstellen, dass Gott selbst Alles zu einem gewissen bestimmten Zwecke lenke (denn sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre), so will ich dies Eine vorab betrachten,

indem ich nämlich zuerst die Ursache aufsuche, wesshalb die Meisten in diesem Vorurtheile stecken, und Alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Sodann will ich die Falschheit desselben nachweisen und endlich zeigen, wie hieraus die Vorurtheile von gut und böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Hässlichkeit und dergleichen entstanden sind. Dieses jedoch aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, ist hier nicht der Ort. Es wird hier genügen, wenn ich als Grundsatz das annehme, was Alle zugeben müssen, nämlich diess, dass alle Menschen als der Ursachen der Dinge unkundig geboren werden und dass alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen, dessen sie sich bewusst sind. Hieraus folgt erstens, dass die Menschen sich für frei halten, weil sie sich ihres Wollens und ihres Triebes bewusst sind und an die Ursachen, von welchen sie veranlasst werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, dass die Menschen Alles wegen eines Zweckes thun, nämlich des Nützlichen wegen, das sie begehren. Daher kommt es, dass sie immer nur die Endursachen der vollbrachten Dinge zu wissen streben und, wenn sie diese gehört, zufrieden sind, weil sie nämlich keine Ursache haben, weiter in Ungewissheit zu seyn. Können sie diese aber nicht von einem Andern erfahren, so bleibt ihnen nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu Aehnlichem bestimmt zu werden pflegen, nachzusinnen; und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Sinnesweise die Sinnesweise eines Andern. Ferner, da sie in sich und ausser sich allerlei Mittel finden, die sehr viel zur Erreichung des ihnen Nützlichen beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren u. s. w., so ist es daher gekommen, dass sie Alles in der Natur als Mittel zu dem ihnen Nützlichen betrachten; und weil sie wissen, dass jene Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht sind, so ist ihnen diess die Ursache zu dem Glauben geworden, irgend ein Anderer sey es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Denn nachdem sie die Dinge als Mittel betrachtet haben, konnten sie nicht glauben, dass diese sich selbst gemacht hätten, sondern sie mussten aus den Mitteln, welche sie sich zu bereiten pflegen, schliessen, es gäbe einen oder einige mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, die Alles für sie besorgt, und Alles

zu ihrem Nutzen gemacht hätten. Auch deren Sinnesweise mussten sie, da sie ja nie etwas über sie gehört hatten, nach der ihrigen beurtheilen, und desshalb nahmen sie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menschen, um die Menschen sich zu verbinden und auf das höchste von ihnen geehrt zu werden. Daher ist es gekommen, dass ein Jeder nach seiner Sinnesweise verschiedene Arten der Gottesverehrung ausdachte, damit Gott ihn mehr als die Uebrigen liebe und die ganze Natur zur Befriedigung seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenke. Und so hat sich dieses Vorurtheil in Aberglauben verwandelt und tiefe Wurzeln in den Gemüthern getrieben; und diess war der Grund, dass Jeder mit grösster Anstrengung die Endursachen aller Dinge zu erkennen und zu erklären suchte. Aber während sie zu zeigen gesucht haben, dass die Natur nichts vergebens (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene) thue, scheinen sie nichts Anderes gezeigt zu haben, als dass die Natur und die Götter eben so unsinnig seyen, wie die Menschen. Man sehe nur, wohin das endlich hinausgelaufen ist! Unter so vielem Nützlichen in der Natur mussten sie nicht wenig Schädliches finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w.; diese, so nahmen sie an, kämen daher, weil die Götter über die von den Menschen ihnen zugefügten Beleidigungen oder über Fehler, bei ihrer Verehrung begangen, erzürnt wären; und obgleich die Erfahrung täglich dagegen einsprach und durch unzählige Beispiele zeigte, dass Nützliches und Schädliches den Frommen wie den Gottlosen auf gleiche Weise begegne, liessen sie doch nicht von dem eingewurzelten Vorurtheile ab. Denn es war ihnen leichter diess unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht kannten, zu rechnen und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit zu behalten, als jenes ganze Gebäude umzustossen und ein neues auszusinnen. Desshalb nahmen sie als gewiss an, dass die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft weit überstiegen, was wahrlich allein schon verursacht hätte, dass die Wahrheit dem Menschengeschlechte in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesenheiten und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte. Und ausser der Mathematik können noch andere Ursachen bezeichnet werden (deren Aufzählung hier überflüssig ist), welche die Menschen auf diese allgemeinen Vorurtheile aufmerksam machen und zur richtigen Erkenntniss der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den ersten Punkt meines Versprechens hinlänglich dargelegt. Um nun aber zu zeigen, dass die Natur keinen ihr vorgeschriebenen Zweck habe, und dass alle Endursachen nur menschliche Erdichtungen sind, bedarf es nicht vieler Worte; denn ich glaube, es ergiebt sich schon hinlänglich aus den Gründen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurtheils aufgezeigt habe, so wie auch aus Lehrsatz 16 und Folgesatz zu Lehrsatz 32 und ausserdem aus allem dem, wodurch ich gezeigt habe, dass Alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Nur diess will ich noch hinzusetzen, dass nämlich diese Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich umkehre. Denn das, was in Wahrheit die Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum Späteren; und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, macht sie zum Unvollkommensten. Denn (um die beiden ersten Punkte, weil sie an sich klar sind, zu übergehen, so erhellt (aus den Lehrsätzen 21, 22 und 23), dass diejenige Wirkung die vollkommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und dass etwas um so unvollkommener ist, je mehr vermittelnder Ursachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, desshalb gemacht worden wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, dann wären nothwendig die letzten, um deren willen die früheren gemacht sind, die vortrefflichsten von allen. Ferner hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf. Denn, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt. Und wenn gleich nun die Theologen und Metaphysiker zwischen Zweck des Bedürfnisses und Zweck der Assimilation unterscheiden, so räumen sie doch ein, dass Gott Alles seinethalb, nicht aber der zu schaffenden Dinge wegen gethan habe, weil sie vor der Schöpfung ausser Gott nichts angeben können, dessenwegen Gott handeln sollte; also sind sie nothwendig zuzugeben gezwungen, Gott habe das, um dessen willen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt und es erstrebt, wie an sich klar. Hierbei ist auch nicht zu vergessen, dass die Anhänger dieser Lehre, welche in der Zweckbestimmung der Dinge ihren Scharfsinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art der Beweisführung aufgebracht haben, um diese ihre Lehre zu stützen, indem sie sich nämlich nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit berufen, wodurch sich zeigt, dass es kein anderes Mittel gegeben hat, diese Lehre zu

beweisen. Denn, wenn z. B. ein Ziegel von einem Dache Jemand auf den Kopf gefallen ist und ihn getödtet hat, so werden sie auf diese Art beweisen, dass der Ziegel, um den Menschen zu tödten, gefallen sey. Denn, wenn er nicht nach dem Willen Gottes zu diesem Zwecke gefallen wäre, wie hätten so viele Umstände (denn oft treffen viele zusammen) durch Zufall zusammen kommen können? Wird man vielleicht antworten, es sey daher gekommen, weil der Wind wehte und weil der Mensch eben dort vorbeiging, so werden sie dann wieder fragen, warum wehte der Wind damals? Warum ging der Mensch gerade damals dort? Wenn man hierauf wieder antwortet, der Wind sey damals entstanden, weil das Meer am vorigen Tage bei noch ruhigem Wetter in Bewegung zu gerathen angefangen habe, und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen worden war, so werden sie dann wieder, weil das Fragen kein Ende hat, entgegnen, warum war aber das Meer stürmisch? warum wurde der Mensch zu jener Zeit eingeladen? und sofort werden sie nach den Ursachen der Ursachen zu fragen nicht ablassen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zum Asyl der Unwissenheit, seine Zuflucht genommen hat. So auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, staunen sie und schliessen, weil sie die Ursachen einer so grossen Kunst nicht kennen, dass er nicht durch mechanische, sondern durch göttliche oder übernatürliche Kunst gebildet und auf solche Weise zusammengesetzt sey, dass kein Theil den andern verletze. Und daher kommt es, dass, wer die wahren Ursachen der Wunder aufsucht, und wer die natürlichen Dinge als Kenner zu verstehen, nicht aber als Thor anzustaunen strebt, oft für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und von denen verschrieen wird, die das Volk gleichsam als die Dollmetscher der Natur und der Götter anbetet. Denn sie wissen, dass, wenn man die Unwissenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, d. h. das einzige Mittel, welches sie haben, um Beweise zu führen und ihr Ansehen zu behaupten, wegfällt. Doch ich lasse diess und gehe zu dem fort, was ich drittens hier habe zeigen wollen.

Nachdem die Menschen sich einmal eingeredet hatten, dass Alles, was geschieht, ihrethalben geschehe, mussten sie das bei einem jeden Dinge für die Hauptsache halten, was für sie das Nützlichste war, und alles das als das Vorzüglichste schätzen, wovon sie am angenehmsten berührt wurden. Daher mussten sie folgende Begriffe bilden, um die Beschaffenheit der Dinge damit zu erklären, nämlich: gut, böse, Ordnung, Verwirrung,

warm, kalt, Schönheit und Hässlichkeit, und weil sie sich für frei halten, sind daraus folgende Begriffe entstanden, nämlich: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst; diese letzten will ich jedoch unten, nachdem ich von der menschlichen Natur gehandelt haben werde, die ersten aber hier kurz erläutern. Alles das nämlich, was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben sie gut, was aber diesem entgegen ist, böse genannt. Und weil die, welche die Natur nicht verstehen, nichts von den Dingen behaupten, sondern sich die Dinge nur in der Einbildung vorstellen und Einbildung für Verstand nehmen, so glauben sie in ihrer Unkenntniss der Dinge und ihrer eigenen Natur fest, es sey eine Ordnung in den Dingen. Denn wenn sie so vertheilt sind, dass wir sie, wenn sie sich uns durch die Sinne darstellen, leicht in der Einbildung vorstellen und folglich uns ihrer leicht erinnern können, nennen wir sie wohlgeordnet; wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie seyen schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das besonders angenehm ist, was wir uns leicht in der Einbildung vorstellen können, ziehen desshalb die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob die Ordnung abgesehen von unserer Einbildung etwas in der Natur wäre. Sie sagen, Gott habe Alles in Ordnung geschaffen, und legen so, ohne es zu wissen, Gott Einbildung bei, wenn sie nicht vielleicht meinen, dass Gott aus Vorsorge für die menschliche Einbildung alle Dinge in solcher Weise vertheilt habe, wie sie sich dieselben am leichtesten vorstellen könnten. Und das wird ihnen vielleicht gar kein Bedenken machen, dass man Unzähliges findet, was unsere Einbildungskraft weit übersteigt, und sehr Vieles, was sie wegen ihrer Schwachheit verwirrt. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe sind weiter nichts, als Modi der Einbildung, wodurch die Einbildungskraft auf verschiedene Weise afficirt wird, und welche doch von Unkundigen als Hauptattribute der Dinge betrachtet werden, weil sie, wie wir bereits gesagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalben gemacht; und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder böse, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgestellten Gegenständen empfangen, dem Wohlbefinden zusagt, werden die Gegenstände, welche die Ursache davon sind, schön genannt; die aber, welche die entgegengesetze Bewegung erregen, hässlich. Das, was durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend; was durch die Zunge, süss oder bitter, wohlschmeckend oder übel-

schmeckend u. s. w., was aber durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heisst es, es mache Geräusch, Schall oder Harmonie; wovon die letztere die Menschen so bethört hat, dass sie glaubten, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Auch fehlt es nicht an Philosophen, welche sich einredeten, dass die himmlischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles diess zeigt hinlänglich, dass jeder nach Beschaffenheit seines Gehirns über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Affectionen seiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Desshalb ist es kein Wunder (um auch diess nebenbei zu bemerken), dass, wie wir erfahren, unter den Menschen so viel Streitigkeiten entstanden sind und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, weichen sie doch in dem Meisten von einander ab, und desshalb erscheint dem Einen gut, was dem Andern böse, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem Andern unangenehm ist, und so im Uebrigen, worauf ich mich hier nicht einlasse, theils weil hier nicht der Ort ist, davon ausdrücklich zu sprechen, theils weil Alle diess genugsam erfahren haben. Denn in Aller Munde ist ja die Redensart: so viel Köpfe, so viel Sinnesarten; jeder hat genug an seinem eigenen Sinn; es giebt so viel Verschiedenheiten der Köpfe als des Geschmacks. Diese Sätze zeigen hinlänglich, dass die Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Gehirns über die Dinge urtheilen und über die Dinge lieber phantasiren, als sie erkennen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, würden diese sie alle, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, doch wenigstens überzeugen.

Wir sehen also, dass alle Gründe, durch welche der gemeine Haufe die Natur zu erklären pflegt, nur Modi der Einbildungskraft sind, und nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Verfassung der Einbildungskraft anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie Dingen angehörten, die sich ausserhalb der Einbildung befinden, so nenne ich sie nicht Vernunftwesen, sondern Wesen der Einbildungskraft; und daher können alle Gründe, welche gegen uns aus solchen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückgeschlagen werden. Denn Viele pflegen so zu schliessen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie die Verderbung der Dinge bis zum Gestank, die ekelerweckende Missgestalt der Dinge, die Verwirrung, das

Uebel, die Sünde u. a. m. gekommen? Aber sie werden, wie ich eben gesagt habe, leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muss nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind desshalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder verletzen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, dass sie blos durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der höchsten nämlich bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so umfassend waren, dass sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten, wie ich Lehrsatz 16 gezeigt habe. Diess sind die Vorurtheile, welche ich hier treffen wollte; wenn noch einige dieses Schlages übrig sind, werden sie leicht von einem Jeden bei einigem Nachdenken berichtigt werden können.

Ethik.

Zweiter Theil.

Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.

Ich gehe nunmehr zur Auseinandersetzung dessen über, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Seyenden, nothwendig folgen musste; zwar nicht Alles, denn L. 16, Theil 1 haben wir gezeigt, dass Unendliches auf unendliche Weise aus ihm folgen müsse; sondern nur das, was uns zur Erkenntniss des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand leiten kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich einen Modus, der die Wesenheit Gottes, insofern er als ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Siehe Folgesatz zu L. 25, Th. 1.

2. Zur Wesenheit eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wodurch, wenn man es aufhebt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann.

3. Unter Vorstellung verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.

Erläuterung. Ich sage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzuzeigen scheint, dass der Geist von dem Gegenstande leide. Aber Begriff scheint eine Thätigkeit des Geistes auszudrücken.

4. Unter **adäquater Vorstellung** verstehe ich diejenige Vorstellung, welche, insofern sie an sich, ohne Bezug auf den Gegenstand, betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Vorstellung hat.

Erläuterung. Ich sage innere, um das auszuschliessen, was äusserlich ist, nämlich das Uebereinstimmen der Vorstellung mit ihrem Gegenstande.

5. **Dauer** ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseyns.

Erläuterung. Ich sage unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur des daseyenden Dinges nicht bestimmt werden kann noch auch von der wirkenden Ursache, da diese das Daseyn eines Dinges nothwendig setzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter **Realität** und **Vollkommenheit** verstehe ich dasselbe.

7. Unter **einzelnen Dingen** verstehe ich die Dinge, welche endlich sind und ein beschränktes Daseyn haben. Wenn mehrere Individuen so in einer Handlung zusammentreffen, dass sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, so betrachte ich sie alle in so fern als ein einzelnes Ding.

Axiome.

1. Das Wesen des Menschen schliesst nicht ein nothwendiges Daseyn in sich; d. h. nach der Ordnung der Natur kann es eben so wohl geschehen, dass dieser und jener Mensch da ist, als dass er nicht da ist.

2. Der Mensch denkt.

3. Die Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde oder welche sonst noch mit dem Ausdrucke der Gemüthsaffecte bezeichnet werden, giebt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Vorstellung des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes giebt. Es kann aber eine Vorstellung geben, wenn es auch keinen andern Modus des Denkens giebt.

4. Wir empfinden, dass der Körper auf vielfache Weise afficirt wird.

5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Dinge wahr, als nur Körper und Modi des Denkens.

Die Heischesätze siehe nach L. 13.

1. Lehrsatz. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Wesen.

Beweis. Die einzelnen Gedanken oder diess und jenes Den-

ken sind Modi, welche Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken (nach Folgesatz zu L. 25, Th. 1). Es kommt also Gott ein Attribut zu (nach Def. 5, Th. 1), dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist und durch welches Attribut sie auch begriffen werden. Das Denken ist also eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (s. Def. 6, Th. 1), oder Gott ist ein denkendes Wesen. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch daraus, dass wir ein unendliches denkendes Wesen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder Vollkommenheit muss darin auch unserm Begriffe nach enthalten seyn. Ein Wesen also, das Unendliches auf unendliche Weise denken kann, ist nothwendig unendlich an Kraft des Denkens. Da wir also, indem wir blos auf das Denken achten, ein unendliches Wesen begreifen, so ist (nach Def. 4 und 6, Th. 1) das Denken nothwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, wie wir wollten.

2. Lehrsatz. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen.

Beweis. Dieser wird auf dieselbe Art, wie bei dem vorhergehenden Satze geführt.

3. Lehrsatz. Es giebt in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seiner Wesenheit, als Alles dessen, was aus seiner Wesenheit nothwendig folgt.

Beweis. Denn Gott kann (nach L. 1 d. Th.) Unendliches auf unendliche Weise denken, oder (was dasselbe ist, nach Lehrs. 16, Th. 1) die Vorstellung seiner Wesenheit und Alles dessen, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist aber Alles, was in Gottes Macht steht, nothwendig (nach L. 35, Th. 1); also giebt es nothwendig eine solche Vorstellung und (nach L. 15, Th. 1) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung. Der grosse Haufe versteht unter Gottes Macht dessen freien Willen und Recht auf Alles, was ist und desshalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn, sagt man, Gott hat die Macht, Alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige; allein dieses haben wir Folges. 1 und 2 zu L. 32, Th. 1 widerlegt, und L. 16, Th. 1 gezeigt, dass Gott nach derselben Nothwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. sowie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (wie Alle

einstimmig annehmen) folgt, dass Gott sich selbst erkennt, mit derselben Nothwendigkeit folgt auch, dass Gott Unendliches auf unendliche Weisen thue. Ferner haben wir L. 34, Th. 1 gezeigt, dass die Macht Gottes nichts als Gottes thatkräftige Wesenheit ist, und daher ist es uns ebenso unmöglich zu begreifen, dass Gott nicht handle, als dass Gott nicht sey. Wenn ich diess hier weiter zu verfolgen Lust hätte, könnte ich ferner zeigen, dass jene Macht, welche der grosse Haufe Gott andichtet, nicht blos eine menschliche ist (welches zeigt, dass Gott vom grossen Haufen als Mensch oder einem Menschen ähnlich aufgefasst wird), sondern dass sie sogar ein Unvermögen in sich schliesst. Doch ich will über eine und dieselbe Sache nicht so oft reden; ich will nur den Leser immer wieder bitten, Alles, was im ersten Theile von L. 16 bis zu Ende über diesen Gegenstand gesagt ist, wiederholt zu durchdenken. Denn Niemand wird das, was ich meine, recht fassen können, wenn er sich nicht sehr hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

4. Lehrsatz. Die Vorstellung Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, kann nur eine einzige seyn.

Beweis. Der unendliche Verstand umfasst nichts als Gottes Attribute und seine Affectionen (nach L. 30, Th. 1). Nun ist Gott einzig (nach Folges. 1 zu L. 14, Th. 1). Also kann die Vorstellung Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, nur eine einzige seyn. W. z. b. w.

5. Lehrsatz. Das formale Seyn der Vorstellungen erkennt Gott nur als seine Ursache an, insofern er als denkendes Wesen betrachtet wird, und nicht insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird; d. h. die Vorstellungen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge erkennen nicht die Gegenstände selbst, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, insofern er ein denkendes Wesen ist.

Beweis. Dieser erhellt zwar auch aus Lehrsatz 3, Th. 2; denn dort schlossen wir, dass Gott die Vorstellung seiner Wesenheit und Alles dessen, was nothwendig daraus erfolgt, allein dadurch bilden könne, dass nämlich Gott ein denkendes Wesen ist und nicht dadurch, dass er der Gegenstand seiner Vorstellung ist. Desshalb erkennt das formale Seyn der Vorstellungen Gott als Ursache an, insofern er ein denkendes Wesen ist. Dieser Satz kann jedoch

anders auf folgende Weise bewiesen werden: Das formale Seyn der Vorstellungen ist ein Modus des Denkens (wie an sich klar), d. h. (nach Folges. zu L. 25, Th. 1) ein Modus, welcher Gottes Natur, insofern er ein denkendes Wesen ist, auf gewisse Weise ausdrückt, es schliesst also (nach L. 10, Th. 1) den Begriff keines andern göttlichen Attributes in sich, und daher (nach Ax. 4, Th. 1) ist es die Wirkung keines andern göttlichen Attributs als des Denkens, und also erkennt das formale Seyn der Vorstellungen Gott nur, insofern er als denkendes Wesen betrachtet wird etc. W. z. b. w.

6. **Lehrsatz.** Die Modi jedes Attributes haben Gott nur insofern zur Ursache, wiefern er unter demjenigen Attribute, dessen Modi sie sind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird.

Beweis. Denn jedes Attribut wird aus sich ohne ein anderes begriffen (nach L. 10, Th. 1). Desshalb schliessen die Modi jedes Attributes den Begriff ihres Attributes, nicht aber den eines andern in sich, und folglich (nach Ax. 4, Th. 1) haben sie Gott nur insofern zur Ursache, wiefern er unter demjenigen Attribute, dessen Modi sie sind, betrachtet wird und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass das formale Seyn der Dinge, welche keine Modi des Denkens sind, nicht desshalb aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge früher erkannt hat, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit folgen die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen und werden daraus geschlossen, wie wir gezeigt haben, dass die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens folgen.

7. **Lehrsatz.** Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis. Dieser erhellt aus Axiom 4, Th. 1. Denn die Vorstellung eines Jeglichen, das verursacht ist, hängt von der Erkenntniss der Ursache ab, deren Wirkung es ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass das Denkvermögen Gottes seinem wirklichen Vermögen zu handeln gleich ist, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, das folgt aus der Vorstellung Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung. Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns hier das ins Gedächtniss zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, dass nämlich Alles, was immer von dem unendlichen Verstande als

die Wesenheit der Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer Substanz gehört, und folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gefasst wird. So ist auch der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Modus ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Diess scheinen einige Hebräer gleichsam durch den Nebel gesehen zu haben, da sie nämlich annehmen, Gott, Gottes Verstand und die von ihm verstandenen Dinge seyen eins und dasselbe. Z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis und die Vorstellung des vorhandenen Kreises, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird. Wir mögen demnach die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem Attribute des Denkens oder unter irgend einem andern begreifen, so werden wir ein und dieselbe Ordnung oder ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen d. h. dieselben Dinge aufeinanderfolgend finden. Aus keinem andern Grunde habe ich auch gesagt, dass Gott die Ursache der Vorstellung z. B. des Kreises ist, insofern er nur denkendes Wesen, und des Kreises, insofern er nur ausgedehntes Wesen ist, als weil das formale Seyn der Vorstellung des Kreises nur durch einen anderen Modus des Denkens als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen Modus und so ins Unendliche fort aufgefasst werden kann. Solange also die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens erklären, und insofern sie als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, muss auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden, und so verstehe ich es auch bei den andern Attributen. Darum ist Gott, insofern er aus unendlichen Attributen besteht, wahrhaft die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind; und deutlicher kann ich diess für jetzt nicht erläutern.

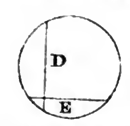
8. Lehrsatz. Die Vorstellungen der nicht daseyenden einzelnen Dinge oder Modi müssen so in der unendlichen Vorstellung Gottes enthalten seyn, wie die formalen Wesenheiten der einzelnen Dinge oder der Modi in Gottes Attributen enthalten sind.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus dem Vorigen, lässt sich aber aus der vorigen Anmerkung klarer ersehen.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass, solange die einzelnen Dinge

nicht anders da sind, als insofern sie in Gottes Attributen begriffen sind, auch ihr objektives Seyn oder ihre Vorstellungen nicht anders da sind, als insofern Gottes unendliche Vorstellung da ist, und wenn man den einzelnen Dingen ein nicht nur in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern ein wirklich dauerndes Daseyn zuschreibt, so werden ihre Vorstellungen auch das Daseyn in sich schliessen, durch welches sie als dauernd bezeichnet werden.

Anmerkung. Wenn Jemand zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel wünscht, so werde ich freilich keines geben können, welches die Sache, wovon ich hier spreche, da sie einzig ist, auf adäquate Art erläuterte. Dennoch will ich versuchen, die Sache so viel als möglich deutlich zu machen. Der Kreis ist also von solcher Natur, dass die Rechtecke aus allen geraden, in ihm sich durchschneidenden Linien einander gleich sind, [1] desshalb sind in dem Kreise unendliche, einander gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann keines von ihnen daseyend genannt werden, als insofern der Kreis da ist, und auch die Vorstellung keines dieser Rechtecke kann daseyend genannt werden, als insofern sie in der Vorstellung des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, dass von jenen unendlich vielen nur zwei da sind, nämlich E und D.



Es sind dann nicht blos ihre Vorstellungen da, insofern sie nur in der Vorstellung des Kreises begriffen sind, sondern auch insofern sie das Daseyn jener Rechtecke in sich schliessen, wodurch dann geschieht, dass sie von den übrigen Vorstellungen der übrigen Rechtecke sich unterscheiden.

9. Lehrsatz. Die Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, dessen Ursache Gott auch ist, insofern er von einer andern dritten Vorstellung afficirt ist, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Die Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges ist ein von den übrigen verschiedener und einzelner Modus des Denkens (nach Folgesatz und Anmerkung zu L. 8 d. Th.), und also (nach L. 6 d. Th.) hat er Gott zur Ursache, insofern er nur ein denkendes Wesen ist. Aber nicht (nach

[1] Siehe Euclid's Elemente, Buch 3, §. 35.

L. 28, Th. 1) insofern er ein unbeschränkt denkendes Wesen ist, sondern insofern er als von einem andern Modus des Denkens afficirt angesehen wird; und auch dieser, insofern er von einem andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen (nach L. 7 d. Th.) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache einer einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung oder Gott, insofern er als von einer andern Vorstellung afficirt angesehen wird, und auch von dieser ist er die Ursache, inwiefern er von einer andern afficirt ist und so ins Unendliche fort. W. z. b. w.

Folgesatz. Von Allem, was in dem einzelnen Gegenstande jeder Vorstellung geschieht, gibt es in Gott eine Erkenntniss, nur insofern er die Vorstellung dieses Gegenstandes hat.

Beweis. Von Allem, was in dem Gegenstande jeder Vorstellung geschieht, davon gibt es in Gott eine Vorstellung (nach L. 3 d. Th.) nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt angesehen wird (nach obigem Lehrsatze). Aber (nach L. 7 d. Th.) ist die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird also eine Erkenntniss dessen, was in irgend einem andern Gegenstande geschieht, in Gott seyn, nur insofern er eine Vorstellung dieses Gegenstandes hat. W. z. b. w.

10. Lehrsatz. Das Seyn der Substanz gehört nicht zur Wesenheit des Menschen, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.

Beweis. Denn das Seyn der Substanz schliesst nothwendiges Daseyn in sich (nach L. 7, Th. 1). Wenn also das Seyn der Substanz zur Wesenheit des Menschen gehört, so würde, wenn die Substanz gegeben wäre, nothwendig auch der Mensch gegeben seyn (nach Def. 2 d. Th.). Folglich würde der Mensch nothwendig da seyn, was (nach Axiom 1 d. Th.) widersinnig ist. Also etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Lehrsatz erweist sich auch aus Lehrsatz 5, Theil 1, dass es nämlich nicht zwei Substanzen von derselben Natur gibt. Da aber mehrere Menschen da seyn können, ist demnach das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Seyn der Substanz. Dieser Lehrsatz erhellt ferner aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, dass nämlich die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie Jeder leicht einsehen kann.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass das Wesen des Menschen aus gewissen Modificationen der Attribute Gottes besteht. Denn das Seyn der Substanz gehört (nach obigem Lehrsatze) nicht zur Wesenheit des Menschen. Es ist also (nach L. 15, Th. 1) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder seyn noch begriffen werden kann, oder (nach Folges. zu L. 25, Th. 1) eine Affection oder ein Modus, welcher Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung. Gewiss muss allgemein zugestanden werden, dass ohne Gott nichts seyn noch begriffen werden kann. Denn Alle gestehen, dass Gott die einzige Ursache aller Dinge, sowohl ihrer Wesenheit, als ihres Daseyns ist, d. h. Gott ist nicht nur die Ursache der Dinge rücksichtlich des Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch rücksichtlich des Seyns. Indessen sagen doch die Meisten, dasjenige gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch begriffen werden kann; und also glauben sie, dass entweder die Natur Gottes zur Wesenheit der geschaffenen Dinge, oder dass die geschaffenen Dinge ohne Gott entweder seyn oder begriffen werden können, oder, was das Sicherere ist, sie sind sich selbst nicht recht klar. Der Grund hievon liegt, glaube ich, darin, weil sie sich nicht an die rechte Methode des Philosophirens gehalten haben. Denn die göttliche Natur, welche sie vor Allem in Betracht ziehen mussten, weil sie sowohl der Erkenntniss als der Natur nach in der Reihe der Erkenntniss vorangeht, haben sie für die letzte, und die Dinge, welche Gegenstände der Wahrnehmungen genannt werden, für die ersten von Allen gehalten. Daher kam es, dass, während sie die natürlichen Dinge betrachteten, sie an nichts weniger, als an die göttliche Natur dachten, und dass sie nachher, als sie sich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Phantasiegebilde, worauf sie die Erkenntniss der natürlichen Dinge gebaut hatten, die ihnen also zur Erkenntniss der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Es ist demnach kein Wunder, wenn sie sich mitunter widersprochen haben. Doch lassen wir das. Es war hier blos meine Absicht, den Grund anzugeben, warum ich nicht gesagt habe, dasjenige gehöre zu der Wesenheit eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch begriffen werden kann, weil nämlich die einzelnen Dinge ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrer Wesenheit gehört, sondern dasjenige, sagte ich, macht nothwendig die Wesenheit eines Dinges aus, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding gesetzt, und wodurch, wenn es

aufgehoben, das Ding aufgehoben wird, oder dasjenige, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn noch begriffen werden kann.

11. Lehrsatz. Das erste, was das wirkliche Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Vorstellung eines einzelnen in der Wirklichkeit daseyenden Dinges.

Beweis. Die Wesenheit des Menschen besteht (nach Folges. des vor. L.) aus gewissen Modis der göttlichen Attribute, nämlich (nach Ax. 2 d. Th.) aus Modis des Denkens, deren Vorstellung (nach Ax. 3 d. Th.) von Natur vorausgeht, und gibt es diese, so müssen die übrigen Modi (welchen nämlich die Vorstellung von Natur vorausgeht) in demselben Individuum seyn (nach Ax. 4 d. Th.). Folglich ist die Vorstellung das erste, was das Seyn des menschlichen Geistes ausmacht. Aber nicht die Vorstellung eines nicht daseyenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folges. zu L. 8 d. Th.) nicht die Vorstellung selbst daseyend genannt werden. Es wird also die Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseyenden Wesens seyn. Aber nicht eines unendlichen Wesens. Denn das unendliche Ding muss (nach L. 21 und 23, Th. 1) immer nothwendig da seyn. Nun ist diess nach Ax. 1 d. Th. widersinnig. Also ist das erste, was das wirkliche Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, die Vorstellung eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der menschliche Geist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist; und wenn wir demnach sagen, der menschliche Geist fasse diess oder jenes auf, sagen wir nichts Anderes, als dass Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Vorstellung hat. Und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Vorstellung, nicht nur, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Vorstellung eines andern Dinges hat, dann sagen wir, dass der menschliche Geist ein Ding theilweise oder inadäquat auffasse.

Anmerkung. Hier werden ohne Zweifel die Leser Anstoss nehmen, und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken erregt, wesshalb ich sie bitte, langsamen Schrittes mit mir weiter zu gehen und nicht eher hierüber ein Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchgelesen haben.

12. Lehrsatz. Alles, was in dem Gegenstande der Vorstellung geschieht, welche den menschlichen Geist ausmacht, muss von dem menschlichen Geiste aufgefasst werden, oder es gibt im Geiste nothwendig eine Vorstellung davon. Das heisst, wenn der Gegenstand der Vorstellung, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, kann in diesem Körper nichts geschehen, was von dem Geiste nicht aufgefasst würde.

Beweis. Von Allem, was in dem Gegenstande einer jeden Vorstellung geschieht, davon gibt es nämlich nothwendig eine Erkenntniss in Gott (nach Folges. zu L. 9 d. Th.), insofern er als von der Vorstellung dieses Gegenstandes afficirt betrachtet wird, das heisst (nach L. 11 d. Th.) insofern er den Geist eines Dinges ausmacht. Alles, was daher in dem Gegenstand der Vorstellung geschieht, welche den menschlichen Geist ausmacht, davon gibt es nothwendig in Gott eine Erkenntniss, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heisst (nach Folges. zu L. 11 d. Th.) die Erkenntniss dieses Dinges wird nothwendig im Geiste seyn, oder der Geist fasst es auf. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch, und wird noch deutlicher erkannt aus Anmerkung zu L. 7 d. Th., welche man nachsehe.

13. Lehrsatz. Der Gegenstand der Vorstellung, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser, in der Wirklichkeit vorhandener Modus der Ausdehnung und nichts Anderes.

Beweis. Denn wenn der Körper nicht der Gegenstand des menschlichen Geistes wäre, so würden die Vorstellungen der Affectionen des Körpers nicht in Gott seyn (nach Folges. zu L. 9 d. Th.) insofern er unsern Geist, sondern insofern er den Geist eines andern Dinges ausmachte, das heisst (nach Folges. zu L. 11 d. Th.) die Vorstellungen der Affectionen des Körpers wären nicht in unserem Geiste. Nun haben wir (nach Axiom 4 d. Th.) die Vorstellungen der Affectionen des Körpers, sonach ist der Gegenstand der Vorstellung, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach L. 11 d. Th.) der in der Wirklichkeit daseyende. Ferner gäbe es ausser dem Körper auch noch einen anderen Gegenstand des Geistes, so müsste, da (nach L. 36, Th. 1) nichts da ist, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, es nothwendig (nach L. 11 d. Th.) die Vorstellung einer Wirkung desselben in unserem Geiste geben; nun gibt es aber (nach Axiom 5 d. Th.)

keine solche Vorstellung, folglich ist der Gegenstand unseres Geistes der daseyende Körper und nichts Anderes. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Mensch aus Geist und Körper besteht, und dass der menschliche Körper, sowie wir ihn wahrnehmen, da ist.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus nicht nur, dass der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt, sondern auch, was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sey. Aber adäquat oder genau wird dieses Niemand einsehen können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein und passt nicht mehr auf die Menschen, als auf die übrigen Individuen, welche Alle, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind. Denn von einem jeden Dinge, dessen Ursache Gott ist, ist nothwendig ebenso eine Vorstellung in Gott, wie die Vorstellung des menschlichen Körpers in ihm ist. Folglich muss Alles, was wir von der Vorstellung des menschlichen Körpers gesagt haben, nothwendig von der Vorstellung eines jeden Dinges gelten. Doch können wir auch nicht leugnen, dass die Vorstellungen unter einander, wie die Gegenstände selbst verschieden sind, und dass die eine vorzüglicher ist und mehr Realität enthält als die andere, je nachdem der Gegenstand der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als der der andern. Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheide, und wodurch er die übrigen übertreffe, müssen wir die Natur dieses Gegenstandes, d. h. des menschlichen Körpers erkennen. Diese kann ich aber hier nicht auseinandersetzen, noch ist es zu dem, was ich beweisen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen sagen, dass je geschickter ein Körper vor den übrigen ist, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto geschickter der Geist desselben ist, Mehreres zugleich aufzufassen, und dass ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm selber abhängen, und je weniger andere Körper mit ihm im Handeln zusammenwirken, um so geschickter auch sein Geist zur deutlichen Erkenntniss ist. Hieraus können wir nun den Vorzug des einen Geistes vor den übrigen erkennen, sodann auch die Ursache sehen, warum wir nur eine sehr verwirrte Kenntniss unsers Körpers haben, und Anderes mehr, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Desshalb habe ich es der Mühe werth gehalten, eben diess ausführlicher zu erörtern und zu beweisen, und hierzu muss Einiges von der Natur der Körper vorangeschickt werden.

1. Axiom. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer bald schneller.

1. Lehnsatz. Die Körper unterscheiden sich rücksichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit und Langsamkeit, und nicht rücksichtlich der Substanz von einander.

Beweis. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als an sich bekannt an; dass sich aber die Körper rücksichtlich der Substanz nicht unterscheiden, erhellt sowohl aus Lehrsatz 5 als aus Lehrsatz 8, Th. 1. Aber noch deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu L. 15, Th. 1 gesagt ist.

2. Lehnsatz. Alle Körper stimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin stimmen alle Körper überein, dass sie den Begriff eines und desselben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.). Ferner darin, dass sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

3. Lehnsatz. Der bewegte oder ruhende Körper hat zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden müssen, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war, und dieser wieder von einem andern und so ins Unendliche.

Beweis. Die Körper sind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnsatz 1) sich rücksichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterscheiden, und folglich hat jeder (nach L. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden müssen, nämlich (nach L. 6 d. Th.) von einem andern Körper, welcher (nach Axiom. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; aber eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und dass ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn setze ich, dass ein Körper, z. B. A, ruhe, und sehe von anderen bewegten Körpern ab, so werde ich von

dem Körper A nichts sagen können, als dass er ruhe. Wenn es nachher geschieht, dass der Körper A sich bewegt, so konnte diess gewiss nicht daraus entspringen, dass er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als dass der Körper A ruhte. Gesetzt aber, A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als dass er sich bewege. Wenn es nachher geschieht, dass A ruht, so konnte auch dieses gewiss nicht aus der Bewegung entspringen, welche es hatte; denn aus der Bewegung konnte nichts Anderes erfolgen, als dass A sich bewegte. Es kommt also von einem Dinge her, das nicht in A war, nämlich von einer äussern Ursache, von welcher es zum Ruhen bestimmt worden ist.

1. Axiom. Alle Weisen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, folgen zugleich aus der Natur des afficirten Körpers und aus der Natur des afficirenden Körpers, so dass ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und umgekehrt, so dass verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

2. Axiom. Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, stösst, prallt er, um seine Bewegung fortzusetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welchen er gestossen ist, bildet, wird gleich seyn dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Fläche bildet.



Diess über die einfachsten Körper, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden; steigen wir nun zu den zusammengesetzten auf.

Definition. Wenn mehrere Körper von gleicher oder verschiedener Grösse von den übrigen so eingeengt werden, dass sie aufeinander liegen, oder so, dass, wenn sie sich mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit begegnen, sie einander ihre Bewegungen in einem bestimmten Verhältniss mittheilen: so sagen wir, dass jene Körper miteinander verbunden sind und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Verbindung der Körper unterscheidet.

3. Axiom. Je nachdem die Theile eines Individuums oder

eines zusammengesetzten Körpers mit grösseren oder kleineren Oberflächen aufeinanderliegen, um so schwerer oder leichter können sie ihre Lage zu verändern gezwungen werden, und kann folglich um so schwerer oder leichter bewirkt werden, dass das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Und daher nenne ich Körper, deren Theile mit grossen Oberflächen aufeinanderliegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen Flächen aufeinanderliegen, weich; und endlich die, deren Theile sich untereinander bewegen, flüssig.

4. Lehnsatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper sich trennen und zugleich eben so viel andere von derselben Natur an deren Stelle eintreten, so wird das Individuum seine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnsatz 1) unterscheiden sich die Körper nicht rücksichtlich der Substanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, besteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Diese nun wird aber (nach der Voraussetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geschieht; also wird das Individuum sowohl rücksichtlich der Substanz als des Modus seine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

5. Lehnsatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, grösser oder kleiner werden, jedoch in dem Verhältniss, dass sie Alle dieselbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, so wird das Individuum gleichfalls seine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Dieser ist ebenso, wie der des vorigen Lehnsatzes.

6. Lehnsatz. Wenn gewisse Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche sie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch so, dass sie ihre Bewegungen fortsetzen und auf dieselbe Weise, wie vorher, einander mittheilen können, so wird das Individuum gleichfalls ohne irgend eine Veränderung der Form seine Natur beibehalten.

Beweis. Dieser ist an sich klar; denn es wird vorausgesetzt, dass er Alles beibehalte, von dem wir bei der Definition des Individuums gesagt haben, dass es seine Form bilde.

7. Lehnsatz. Ausserdem behält das so zusammengesetzte Individuum seine Natur, mag es sich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Seite sich bewegen, wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält und diese den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieser erhellt aus der Definition des Individuums (siehe diese vor Lehns. 4).

Anmerkung. Hieraus sehen wir also, wie ein zusammengesetztes Individuum auf viele Weisen afficirt werden und nichts desto weniger seine Natur bewahren kann. Und bis jetzt haben wir unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche sich durch die blosse Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden d. h. das, was aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehreren Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, dass es auf mehrere andere Weisen afficirt werden und dennoch seine Natur bewahren könne. Denn da ja ein jeder Theil derselben aus mehreren Körpern besteht, so wird also (nach dem vor. Lehns.) ein jeder Theil ohne irgend eine Veränderung seiner Natur sich bald langsamer bald schneller bewegen und folglich seine Bewegungen geschwinder oder langsamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns überdiess eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus denen der zweiten Gattung zusammengesetzt ist, werden wir finden, dass sie ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weisen afficirt werden kann. Und wenn wir so bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einsehen, dass die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weise verschieden sind. Diess hätte ich, wenn es meine Absicht gewesen wäre, von dem Körper ausdrücklich zu handeln, weiter ausführen und beweisen müssen. Aber ich habe schon gesagt, dass ich etwas Anderes wolle, und diess nur desshalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweisen mir vorgesetzt, leicht ableiten kann.

Heischesätze.

1. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Individuen (von verschiedener Natur), von deren ein jedes sehr zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menschlichen Körper ausmachen, und folglich der menschliche Körper selbst, wird von äusseren Körpern auf sehr vielfache Weise afficirt.

4. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von welchen er beständig gleichsam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Theil des menschlichen Körpers von einem äussern Körper bestimmt wird, auf einen anderen weichen häufig zu stossen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des äussern anstossenden Körpers auf.

6. Der menschliche Körper kann die äusseren Körper auf sehr viele Weisen bewegen und auf sehr viele Weisen bestimmen.

14. Lehrsatz. Der menschliche Geist ist geschickt, sehr Vieles aufzufassen, und desto geschickter, auf je mehrere Weisen sein Körper bestimmt werden kann.

Beweis. Denn der menschliche Körper wird (nach Heischesatz 3 und 6) auf sehr viele Weisen von den äusseren Körpern afficirt und bestimmt, die äusseren Körper auf sehr viele Arten zu afficiren. Aber der menschliche Geist muss Alles, was in dem menschlichen Körper geschieht (nach L. 12 d. Th.), auffassen. Also ist der menschliche Geist geschickt, sehr Vieles aufzufassen und desto geschickter u. s. w. W. z. b. w.

15. Lehrsatz. Die Vorstellung, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt.

Beweis. Die Vorstellung, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Vorstellung des Körpers (nach L. 13 d. Th.), welcher (nach Heisches. 1) aus sehr vielen, sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun giebt es aber (nach Folges. zu L. 8 d. Th.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper ausmacht, in Gott nothwendig eine Vorstellung. Also ist (nach L. 7 d. Th.) die Vorstellung des menschlichen Körpers aus diesen sehr vielen Vorstellungen der zusammensetzenden Theile zusammengesetzt. W. z. b. w.

16. Lehrsatz. Die Vorstellung eines jeden Modus, wodurch der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss die Natur des menschlichen Körpers

und zugleich die Natur des äussern Körpers in sich schliessen.

Beweis. Denn alle Modi, wodurch ein Körper afficirt wird, folgen zugleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folges. zu Lehns. 3), darum wird ihre Vorstellung (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in sich schliessen. Folglich wird die Vorstellung eines jeden Modus, wodurch der menschliche Körper von einem äussern Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äussern Körpers in sich schliessen. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt erstens, dass der menschliche Geist die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffasst.

2. Folgesatz. Es folgt zweitens, dass die Vorstellungen, welche wir von äusseren Körpern haben, mehr den Zustand unseres Körpers, als die Natur äusserer Körper anzeigen, was ich im Anhange des ersten Theils an vielen Beispielen erklärt habe.

17. Lehrsatz. Wenn der menschliche Körper durch einen Modus afficirt ist, welcher die Natur eines äussern Körpers in sich schliesst, so wird der menschliche Geist eben diesen äussern Körper als wirklich daseyend oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einem Affecte angethan wird, welcher das Daseyn oder die Gegenwart dieses Körpers ausschliesst.

Beweis. Dieser ist offenbar, denn solange der menschliche Körper so afficirt ist, solange wird der menschliche Geist (nach L. 12 d. Th.) diese Affection des Körpers betrachten, d. h. er wird (nach dem vorig. L.) von dem wirklich vorhandenen Modus eine Vorstellung haben, welche die Natur des äussern Körpers in sich schliesst, das heisst, eine Vorstellung, welche das Daseyn oder die Gegenwart der Natur des äussern Körpers nicht ausschliesst, sondern setzt. Also wird der Geist (nach Folges. 1 des vor. L.) den äussern Körper als wirklich daseyend oder als gegenwärtig betrachten, bis er von einem Affect angethan wird etc. W. z. b. w.

Folgesatz. Der Geist kann die äusseren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt war, wenn sie auch weder vorhanden noch gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig.

Beweis. Wenn äussere Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers bestimmen, häufig auf weichere zu stossen, so verändern sie (nach Heisches. 5) deren Flächen. Daher kommt es

(siehe Axiom 2 und Folges. zu Lehns. 3) dass sie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geschah, und dass sie auch nachher, wenn sie auf dieselben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung stossen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äussern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, dass sie den menschlichen Körper, wenn sie so zurückprallend ihre Bewegung fortsetzen, auf dieselbe Weise afficiren. Hierüber wird der Geist (nach L. 12 d. Th.) wiederum denken, d. h. (nach L. 17 d. Th.) der Geist wird den äussern Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dieses so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieselben Flächen stossen. Wenn desshalb auch die äusseren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, nicht vorhanden sind, so wird der Geist sie dennoch so oft als gegenwärtige betrachten, als diese Handlung des Körpers sich wiederholen wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen daher, wie es geschehen kann, dass wir, wie oft geschieht, das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten. Es kann seyn, dass diess aus andern Ursachen erfolgt, aber es genügt mir hier, eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie aus ihrer wahren Ursache aufgezeigt. Doch glaube ich nicht von der wahren weit entfernt zu seyn, da ja alle jene Heischesätze, welche ich angenommen habe, kaum etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung feststünde, an der wir nicht zweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, dass der menschliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen, da sey (siehe Folges. nach L. 13 d. Th.) Ausserdem sehen wir (nach vor. Folges. und Folges. 2 zu L. 16 d. Th.) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Vorstellung z. B. von Petrus ist, welche das geistige Wesen des Petrus selbst ausmacht, und zwischen der Vorstellung des Petrus selbst, welche in einem andern Menschen, etwa im Paulus, ist. Denn jene drückt geradezu das Wesen des Körpers des Petrus selbst aus und schliesst das Daseyn nur ein, so lange Petrus da ist; diese aber zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paulus an, als die Natur des Petrus, und folglich wird der Geist des Paulus, solange jener Zustand des Körpers des Paulus dauert, doch den Petrus, wenn er auch nicht da ist, als gegenwärtig betrachten. Ferner, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, wollen wir die Affectionen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die äusseren Körper als gegenwärtige darstellen, Bilder der Dinge nennen, ob-

gleich sie die Figuren der Dinge nicht wieder geben. Und wenn der Geist die Körper auf diese Weise betrachtet, sagen wir, er habe ein Phantasiebild. Und um hier die Erklärung dessen, was der Irrthum sey, zu beginnen, will ich bemerkt wissen, dass die Phantasiebilder des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder dass der Geist darum, weil er mittels der Phantasie, vorstellt, nicht irre, sondern nur, insofern man ihn als derjenigen Vorstellung ermangelnd betrachtet, welche das Daseyn jener Dinge, die er sich als gegenwärtig in der Phantasie vorstellt, ausschliesst. Denn wenn der Geist, indem er nichtdaseyende Dinge als ihm gegenwärtige in der Phantasie vorstellt, zugleich wüsste, dass diese Dinge wirklich nicht da wären, so würde er gewiss dieses Vorstellungsvermögen der Phantasie einem Vorzuge, nicht aber einem Fehler seiner Natur zuschreiben, zumal wenn dieses Vorstellungsvermögen der Phantasie von seiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Def. 7, Th. 1) wenn dieses Vorstellungsvermögen des Geistes frei wäre.

18. **Lehrsatz.** Wenn der menschliche Körper einmal von zweien oder mehreren Körpern zugleich afficirt gewesen ist, so wird der Geist, wenn er sich hernach den einen davon vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Beweis. Der Geist stellt sich (nach dem vor. Folges.) einen Körper desshalb in der Phantasie vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken des äussern Körpers auf dieselbe Weise afficirt und bestimmt wird, wie er afficirt ist, wenn einige Theile desselben von dem äussern Körper selbst in Bewegung gesetzt worden sind. Aber (nach der Voraussetzung) war der Körper damals so bestimmt, dass sich der Geist zwei Körper zugleich in der Phantasie vorstellte; folglich wird er auch jetzt sich zwei zugleich in der Phantasie vorstellen, und wenn der Geist sich den einen derselben in der Phantasie vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnern. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir deutlich, was das Gedächtniss ist. Es ist nämlich nichts Anderes, als eine gewisse Verkettung von Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schliessen, welche in dem Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Affectionen des menschlichen Körpers vorgeht. Ich sage erstens, es ist nur eine Verkettung der Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Körper in sich schliessen,

nicht aber der Vorstellungen, welche die Natur dieser Dinge erklären. Denn sie sind in Wahrheit (nach Lehrs. 16 d. Th.) die Vorstellungen der Affectionen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses menschlichen, als der äussern Körper in sich schliessen. Ich sage zweitens, dass diese Verkettung nach der Ordnung und Verkettung der Affectionen des menschlichen Körpers vorgehe, um diese von der Verkettung der Vorstellungen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes vorgeht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen auffasst, und welche bei allen Menschen dieselbe ist. Hieraus sehen wir ferner deutlich, warum der Geist aus dem Denken eines Dinges sogleich in das Denken eines andern Dinges verfällt, das keine Aehnlichkeit mit dem vorigen hat. Z. B. aus dem Denken des Wortes Apfel kommt man sogleich auf den Gedanken der Frucht, welche doch keine Aehnlichkeit noch sonst etwas mit jenem artikulirten Ton gemein hat, ausser dass der Körper dieses Menschen oft von diesen beiden afficirt worden ist, das heisst, dass der Mensch oft das Wort Apfel gehört hat, während er die Frucht selbst sah, und so wird Jedermann aus einem Denken in das andere übergehen, je nachdem die Gewohnheit eines Jeden die Bilder der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Ein Soldat z. B. wird bei dem Anblicke von Spuren eines Pferdes im Sande schnell von den Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reiters und von diesem auf den Gedanken des Krieges u. s. w. kommen. Ein Bauer aber wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. s. w. kommen, und so wird Jeder, je nachdem er gewohnt ist, die Bilder der Dinge auf diese oder andere Weise zu verbinden und zu verketten, von dem einen auf diesen oder auf jenen Gedanken kommen.

19. Lehrsatz. Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiss von dessen Daseyn nur durch die Vorstellungen der Affectionen, wodurch der Körper afficirt wird.

Beweis. Denn der menschliche Geist ist selbst die Vorstellung oder die Erkenntniss des menschlichen Körpers (nach L. 13 d. Th.), welche (nach L. 9 d. Th.) zwar in Gott ist, insofern er als von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, oder weil (nach Heisches. 4) der menschliche Körper sehr vieler Körper bedarf, von welchen er beständig gleichsam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen (nach L. 7 d. Th.) dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung

der Ursachen, so wird diese Vorstellung in Gott seyn, insofern er als von den Vorstellungen sehr vieler einzelner Dinge afficirt betrachtet wird. Gott hat daher die Vorstellung des menschlichen Körpers, oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er von vielen anderen Vorstellungen afficirt ist und nicht, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heisst (nach Folges. zu L. 11 d. Th.) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Vorstellungen der Affectionen des Körpers sind in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist fasst eben diese Affectionen auf (nach L. 12 d. Th.) und folglich (nach L. 16 d. Th.) den menschlichen Körper selbst und zwar (nach L. 17 d. Th.) als wirklich daseyend; nur insofern also fasst der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst auf. W. z. b. w.

20. Lehrsatz. Es giebt in Gott auch eine Vorstellung oder Erkenntniss des menschlichen Geistes, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Vorstellung oder Erkenntniss des menschlichen Körpers.

Beweis. Das Denken ist ein Attribut Gottes (nach L. 1 d. Th.), und folglich (nach L. 3 d. Th.) muss es ebensowohl von ihm selbst, als von allen Affectionen desselben und folglich (nach L. 11 d. Th.) auch von dem menschlichen Geiste nothwendig in Gott eine Vorstellung geben. Ferner folgt nicht, dass es diese Vorstellung oder Erkenntniss des Geistes in Gott gebe, insofern er unendlich ist, sondern insofern er von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt ist (nach L. 9 d. Th.). Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach L. 7 d. Th.). Es folgt also diese Vorstellung oder Erkenntniss des Geistes in Gott und bezieht sich auf dieselbe Weise auf Gott, wie die Vorstellung oder Erkenntniss des Körpers. W. z. b. w.

21. Lehrsatz. Diese Vorstellung des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist.

Beweis. Dass der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir daraus erwiesen, dass der Körper der Gegenstand des Geistes ist (siehe L. 12 und 13 d. Th.) Folglich muss aus demselben Grunde die Vorstellung des Geistes mit ihrem Gegenstande, d. h. mit dem Geiste selbst auf dieselbe Weise vereinigt seyn, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz wird aus dem in der Anmerkung zu L. 7 d. Th. Gesagten weit deutlicher verstanden. Denn dort haben wir gezeigt, dass die Vorstellung des Körpers und der Körper d. h. (nach L. 13 d. Th.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Desshalb ist die Vorstellung des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches durch ein und dasselbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, dass die Vorstellung des Geistes und der Geist selbst in Gott nach derselben Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens gegeben ist. Denn in der That ist die Vorstellung des Geistes das heisst die Vorstellung der Vorstellung nichts Anderes, als die Form der Vorstellung, insofern diese als ein Modus des Denkens ohne Bezug auf den Gegenstand betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiss, weiss er eben dadurch, dass er dieses wisse, und zugleich weiss er, dass er das wisse, dass er weiss, und so ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

22. Lehrsatz. Der menschliche Geist fasst nicht nur die Affectionen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Vorstellungen dieser Affectionen.

Beweis. Die Vorstellungen der Vorstellungen von den Affectionen folgen auf dieselbe Weise in Gott und beziehen sich auf dieselbe Weise auf Gott, wie die Vorstellungen der Affectionen selber. Diess wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie L. 20 d. Th. Aber die Vorstellungen der Affectionen des Körpers sind in dem menschlichen Geiste (nach L. 12 d. T.) d. h. (nach Folgesatz zu L. 11 d. Th.) in Gott, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Also sind die Vorstellungen dieser Vorstellungen in Gott, insofern er die Erkenntniss oder die Vorstellung des menschlichen Geistes hat, d. h. (nach L. 21 d. Th.) in dem menschlichen Geiste selbst, welcher desshalb nicht nur die Affectionen des Körpers, sondern auch die von deren Vorstellungen auffasst W. z. b. w.

23. Lehrsatz. Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Vorstellungen der Affectionen des menschlichen Körpers auffasst.

Beweis. Die Vorstellung oder Erkenntniss des Geistes folgt (nach L. 20 d. Th.) in Gott auf dieselbe Weise und bezieht sich auf Gott in derselben Weise, wie die Vorstellung oder Erkenntniss des Körpers. Da aber (nach L. 19 d. Th.) der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h. (nach Folges.

zu L. 11 d. Th.) da die Erkenntniss des menschlichen Körpers sich nicht auf Gott bezieht, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; so bezieht sich also die Erkenntniss des Geistes auf Gott nicht, insofern er die Wesenheit des menschlichen Körpers ausmacht. Folglich (nach demselben Folges. zu L. 11 d. Th.) erkennt in so fern der menschliche Geist sich selbst nicht. Ferner schliessen die Vorstellungen der Affectionen, wodurch der Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach L. 10 d. Th.); das heisst (nach L. 13 d. Th.) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein; daher wird die Erkenntniss dieser Vorstellungen die Erkenntniss des Geistes nothwendig in sich schliessen. Aber (nach d. vor. L.) ist die Erkenntniss dieser Vorstellungen in dem menschlichen Geiste selbst; folglich erkennt sich der menschliche Geist nur in so fern. W. z. b. w.

24. Lehrsatz. Der menschliche Geist schliesst nicht die adäquate Erkenntniss der Theile in sich, welche den menschlichen Körper bilden.

Beweis. Die Theile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zu der Wesenheit des Körpers selbst nur insofern sie ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (siehe Def. nach Folges. zu Lehns. 3) und nicht insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind (nach Heisches. 1) sehr zusammengesetzte Individuen, deren Theile (nach Lehns. 4) bei durchgängiger Erhaltung seiner Natur und Form vom menschlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (siehe Ax. 2 nach Lehns. 3) anderen Körpern auf andere Weise mittheilen können. Sonach wird (nach L. 3 d. Th.) die Vorstellung oder Erkenntniss jeglichen Theiles in Gott seyn, und zwar (nach L. 9 d. Th.) insofern er als von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur nach, früher ist, als der Theil selbst (nach L. 7 d. Th.). Diess gilt ebenso von jeglichem Theile des Individuums selbst, das den menschlichen Körper zusammensetzt; und demnach ist die Erkenntniss eines jeglichen Theiles, welches den Körper bildet, in Gott insofern er von sehr vielen Vorstellungen der Dinge afficirt ist, und nicht, insofern er nur die Vorstellung des menschlichen Körpers hat, das heisst (nach L. 13 d. Th.) diejenige Vorstellung, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht. Also (nach Folges. zu L. 11 d. Th.)

schliesst der menschliche Geist nicht die adäquate Erkenntniss der Theile in sich, welche den menschlichen Körper bilden. W. z. b. w.

25. Lehrsatz. Die Vorstellung einer jeden Affection des menschlichen Körpers schliesst nicht die adäquate Erkenntniss des äussern Körpers in sich.

Beweis. Wir haben gezeigt, dass die Vorstellung der Affection des menschlichen Körpers insofern die Natur des äussern Körpers in sich schliesse (siehe L. 16 d. Th.), insofern der äussere den menschlichen Körper selbst auf gewisse Weise bestimmt. Insofern aber der äussere Körper ein Individuum ist, das sich nicht auf den menschlichen Körper bezieht, so ist seine Vorstellung oder Erkenntniss in Gott (nach L. 9 d. Th.), insofern Gott als afficirt betrachtet wird von der Vorstellung eines andern Dinges, welches (nach L. 7 d. Th.) von Natur dem äusseren Körper vorhergeht. Desshalb ist in Gott nicht die adäquate Erkenntniss des äussern Körpers, insofern er die Vorstellung der Affection des menschlichen Körpers hat, oder die Vorstellung der Affection des menschlichen Körpers schliesst nicht die adäquate Erkenntniss des äussern Körpers in sich. W. z. b. w.

26. Lehrsatz. Der menschliche Geist fasst einen äussern Körper nur durch die Vorstellungen der Affectionen seines Körpers als wirklich daseyend auf.

Beweis. Wenn der menschliche Körper von irgend einem äussern Körper auf keine Weise afficirt ist, so ist auch (nach L. 7 d. Th.) die Vorstellung des menschlichen Körpers d. h. (nach L. 13 d. Th.) auch der menschliche Geist nicht von der Vorstellung des Daseyns jenes Körpers auf irgend eine Weise afficirt, und fasst auch nicht das Daseyn jenes äussern Körpers auf irgend eine Weise auf. Insofern aber der menschliche Körper von einem äussern Körper auf irgend eine Weise afficirt wird, insofern fasst er (nach L. 16 d. Th. mit Zus. desselben) den äussern Körper auf. W. z. b. w.

Folgesatz. Insofern der menschliche Geist sich einen äussern Körper in der Phantasie vorstellt, insofern hat er nicht die adäquate Erkenntniss desselben.

Beweis. Wenn der menschliche Geist durch die Vorstellungen der Affectionen seines Körpers die äusseren Körper betrachtet, sagen wir, er hat eine Phantasievorstellung (siehe Anmerk. zu L. 17 d. Th.), und der Geist kann sich auf keine andere Weise (nach dem vor. L.) die äusseren Körper als wirklich daseyende vorstellen. Also hat der Geist (nach L. 25 d. Th.) insofern er

sich die äusseren Körper in der Phantasie vorstellt, nicht die adäquate Erkenntniss derselben. W. z. b. w.

27. Lehrsatz. Die Vorstellung einer jeden Affection des menschlichen Körpers schliesst nicht die adäquate Erkenntniss des menschlichen Körpers selbst in sich.

Beweis. Jedwede Vorstellung einer jeden Affection des menschlichen Körpers schliesst insofern die Natur des menschlichen Körpers in sich, als der menschliche Körper selbst als auf eine gewisse Weise afficirt betrachtet wird (siehe L. 16 d. Th.). Insofern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, welches auf viele andere Weise afficirt werden kann, schliesst die Vorstellung etc. Siehe den Beweis zu L. 25 d. Theils.

28. Lehrsatz. Die Vorstellungen der Affectionen des menschlichen Körpers, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, sind nicht klar und bestimmt, sondern verworren.

Beweis. Denn die Vorstellungen der Affectionen des menschlichen Körpers schliessen sowohl die Natur der äusseren Körper, als die des menschlichen Körpers selbst in sich (nach L. 16 d. Th.) und müssen nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch die seiner Theile in sich schliessen. Denn die Affectionen sind Modi (nach Heisches. 3), wodurch die Theile des menschlichen Körpers und folglich der ganze Körper afficirt wird. Aber (nach L. 24 und 25 d. Th.) ist die adäquate Erkenntniss der äusseren Körper so wie auch der Theile, welche den menschlichen Körper bilden, nicht in Gott, insofern er als vom menschlichen Geiste, sondern insofern er als von andern Vorstellungen bestimmt betrachtet wird. Die Vorstellungen dieser Affectionen sind also, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, wie Folgerungen ohne Vordersätze d. h. (wie an sich bekannt) verworrene Vorstellungen. W. z. b. w.

Anmerkung. Dass die Vorstellung, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, an sich betrachtet nicht klar und bestimmt sey, wird auf dieselbe Weise bewiesen, so wie auch, dass diess mit der Vorstellung des menschlichen Geistes und mit den Vorstellungen der Vorstellungen der Affectionen des menschlichen Körpers so sey, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, was ein Jeder leicht einsehen kann.

29. Lehrsatz. Die Vorstellung der Vorstellung einer jeden Affection des menschlichen Körpers schliesst

die adäquate Erkenntniss des menschlichen Körpers nicht in sich.

Beweis. Denn die Vorstellung der Affection des menschlichen Körpers schliesst (nach L. 27 d. Th.) nicht die adäquate Erkenntniss des Körpers selbst in sich oder drückt dessen Natur nicht adäquat aus d. h. (nach L. 13 d. Th.) stimmt nicht adäquat mit der Natur des Geistes überein. Also drückt (nach Ax. 6, Th. 1) die Vorstellung dieser Vorstellung die Natur des menschlichen Geistes nicht adäquat aus oder schliesst die adäquate Erkenntniss desselben nicht in sich. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffasst, weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äusseren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntniss hat. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Vorstellungen der Affectionen des Körpers auffasst (nach L. 23 d. Th.). Aber seinen Körper fasst er (nach L. 19 d. Th.) nur durch eben die Vorstellungen der Affectionen, durch welche er auch nur (nach L. 26 d. Th.) die äusseren Körper auffasst. Also hat er, insofern er diese hat, weder von sich selbst (nach L. 29 d. Th.) noch von seinem Körper (nach L. 27 d. Th.) noch von den äusseren Körpern (nach L. 25 d. Th.) eine adäquate Erkenntniss, sondern nur (nach L. 28 d. Th. mit der Anmerk.) eine verstümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich sage ausdrücklich, dass der Geist weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den anderen Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniss habe, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffasst, d. h. so oft er von aussen, nämlich durch die zufällige Begegnung mit den Dingen bestimmt wird, diess oder jenes zu betrachten, und nicht so oft er von innen, nämlich dadurch, dass er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Uebereinstimmungen, Verschiedenheiten und Gegensätze zu erkennen, denn so oft er auf diese oder auf andere Weise innerlich dazu bestimmt wird, betrachtet er die Dinge klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.

30. Lehrsatz. Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst inadäquate Erkenntniss haben.

Beweis. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seiner Wesenheit ab (nach Ax. 1 d. Th.) noch auch von der unbeschränkten Natur Gottes (nach L. 21, Th. 1), sondern (nach

L. 28, Th. 1) wird er von solchen Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt, welche auch von anderen bestimmt sind, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und diese wieder von andern und so ins Unendliche fort. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der allgemeinen Ordnung der Natur und dem Zustande der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge eingerichtet sind, davon giebt es eine adäquate Erkenntniss in Gott, insofern er die Vorstellungen von ihnen allen und nicht, insofern er nur die Vorstellung des menschlichen Körpers hat (nach Folges. zu L. 9 d. Th.). Desshalb ist die Erkenntniss der Dauer unseres Körpers in Gott höchst unvollständig, insofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folges. zu L. 11 d. Th.) diese Erkenntniss ist in unserem Geiste höchst inadäquat. W. z. b. w.

31. Lehrsatz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche ausser uns sind, nur eine höchst inadäquate Erkenntniss haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menschliche Körper, muss von einem andern einzelnen Dinge bestimmt seyn, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und dieses wieder von einem andern und so ins Unendliche fort (nach L. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewiesen haben, dass wir von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst inadäquate Erkenntniss haben, so muss eben dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge geschlossen werden, dass wir nämlich von ihr nur eine höchst inadäquate Erkenntniss haben können. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass alle besonderen Dinge zufällig und zerstörbar sind; denn wir können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntniss haben (nach obigem Lehrs.), und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Zerstörbarkeit der Dinge zu verstehen haben (siehe Anmerk. 1 zu L. 33, Th. 1). Denn nach L. 29, Th. 1 giebt es ausser diesem kein anderes Zufälliges.

32. Lehrsatz. Alle Vorstellungen, sofern sie sich auf Gott beziehen, sind wahr.

Beweis. Denn alle Vorstellungen, welche in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen durchaus überein (nach Folges. zu L. 7 d. Th.), und also (nach Ax. 6, Th. 1) sind sie alle wahr. W. z. b. w.

33. Lehrsatz. Es ist nichts Positives in den Vorstellungen, wesshalb sie falsch genannt werden.

Beweis. Leugnet man dieses, so nehme man möglicherweise einen positiven Modus des Denkens an, welcher die Form des Irrthums oder der Falschheit ausmacht. Dieser Modus des Denkens kann nicht in Gott seyn (nach dem vor. Lehrs.), ausserhalb Gottes aber kann er auch weder seyn noch begriffen werden (nach L. 15, Th. 1), also kann es nichts Positives in den Vorstellungen geben, wesshalb sie falsch genannt werden. W. z. b. w.

34. Lehrsatz. Jede Vorstellung, welche in uns unbedingt oder adäquat und vollständig ist, ist wahr.

Beweis. Wenn wir sagen, es gebe in uns eine adäquate und vollkommene Vorstellung, so sagen wir nichts Anderes (nach Folges. zu L. 11 d. Th.), als dass es in Gott, insofern er die Wesenheit unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Vorstellung gebe, und folglich (nach L. 32 d. Th.) sagen wir nichts Anderes, als dass eine solche Vorstellung wahr sey. W. z. b. w.

35. Lehrsatz. Die Falschheit besteht in dem Mangel der Erkenntniss, welchen die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Vorstellungen in sich schliessen.

Beweis. Es giebt nichts Positives in den Vorstellungen, welches die Form der Falschheit ausmacht (nach L. 33 d. Th.), aber die Falschheit kann nicht in dem vollständigen Mangel bestehen (denn nur vom Geiste und nicht vom Körper, sagt man, dass er irre und sich täusche), noch auch in der vollständigen Unwissenheit, denn nicht wissen und irren ist verschieden. Desshalb besteht sie in dem Mangel der Erkenntniss, welchen die inadäquate Erkenntniss der Dinge oder die inadäquaten und verworrenen Vorstellungen in sich schliessen. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu L. 17 dieses Theils habe ich erläutert, auf welche Weise der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniss besteht, doch will ich zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel geben; nämlich: Die Menschen täuschen sich, indem sie glauben, sie seyen frei. Diese Meinung beruht blos darauf, dass sie sich ihrer Handlungen bewusst sind, ohne die Ursachen zu kennen, von welchen sie bestimmt werden. Das ist also die Vorstellung von ihrer Freiheit, dass sie die Ursache ihrer Handlungen nicht erkennen, denn dass sie sagen, die menschlichen Handlungen hangen vom Willen ab, das sind Worte, von denen sie keine Vorstellung haben. Denn was der Wille ist und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht. Diejenigen,

welche etwas Anderes aushecken, einen Sitz und Wohnort der Seele erdichten, erwecken gewöhnlich Lachen oder Ekel. So stellen wir uns in der Phantasie vor, wenn wir die Sonne ansehen, dass sie etwa zweihundert Fuss von uns entfernt sey, welcher Irrthum nicht bloss in dieser Phantasievorstellung besteht, sondern darin, dass wir, während wir sie uns so in der Phantasie vorstellen, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Phantasievorstellung nicht kennen; denn wenn wir auch nachher erkennen, dass sie über sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt sey, werden wir sie uns dennoch in der Phantasie nahe vorstellen, denn wir stellen uns die Sonne nicht desshalb nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern desshalb, weil die Affection unseres Körpers das Wesen der Sonne insofern in sich enthält, als der Körper selbst von ihr afficirt wird.

36. Lehrsatz. Die inadäquaten und verworrenen Vorstellungen folgen mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Vorstellungen.

Beweis. Alle Vorstellungen sind in Gott (nach L. 15, Th. 1) und sind, insofern sie sich auf Gott beziehen, wahr (nach L. 32 d. Th.) und (nach Folges. zu L. 7 d. Th.) adäquat. Also sind keine von ihnen inadäquat und verworren, ausser in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen (siehe hierüber L. 24 und 28 d. Th.). Und folglich folgen alle (nach Folges. zu L. 6 d. Th.), sowohl die adäquaten, als die inadäquaten, mit derselben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

37. Lehrsatz. Das, was Allen gemeinsam ist (siehe hierüber oben, Lehnsatz 2) und was gleicher Weise im Theil wie im Ganzen ist, macht das Wesen keines einzelnen Dinges aus.

Beweis. Leugnet man diess, so nehme man, wenn es geschehen kann, an, dieses mache das Wesen irgend eines einzelnen Dinges, nämlich das Wesen von B aus. Also wird (nach Def. 2 d. Th.) dieses ohne B weder seyn noch begriffen werden; nun ist diess aber gegen die Voraussetzung, also gehört es weder zum Wesen des B, noch macht es das Wesen irgend eines andern einzelnen Dinges aus. W. z. b. w.

38. Lehrsatz. Das, was Allen gemeinsam und was gleicherweise im Theil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden.

Beweis. Angenommen, A sey Etwas, was allen Körpern ge-

meinsam und was gleicherweise im Theil eines jeden Körpers wie im Ganzen ist, so sage ich, A kann nur adäquat begriffen werden, denn die Vorstellung desselben wird (nach Folges. zu L. 7 d. Th.) nothwendig in Gott adäquat seyn, sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers, als insofern er die Vorstellungen der Affectionen desselben hat, welche nach L. 16, 25 und 27 d. Th.) sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als die der äusseren Körper theilweise in sich schliesse. Das heisst (nach L. 12 und 13 d. Th.) diese Vorstellung wird nothwendig in Gott adäquat seyn, insofern er den menschlichen Geist ausmacht, oder insofern er die Vorstellungen hat, welche im menschlichen Geiste sind. Der Geist fasst daher (nach Folge. zu L. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf und zwar, insofern er sowohl sich, als insofern er seinen oder jeden äussern Körper auffasst, und A kann auf keine andere Weise begriffen werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass es gewisse, allen Menschen gemeinsame Vorstellungen oder Begriffe giebt. Denn (nach Lehns. 2) stimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obigem Lehrs.) von Allen adäquat oder klar und bestimmt aufgefasst werden muss.

39. Lehrsatz. Das, was dem menschlichen Körper und einigen äusseren Körpern, von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen ebenso wie dem Ganzen gemeinsam und eigenthümlich ist, davon wird auch im Geiste eine adäquate Vorstellung seyn.

Beweis. Angenommen, A sey das, was dem menschlichen Körper und einigen äusseren Körpern gemeinsam und eigenthümlich ist, und was ebenso in dem menschlichen Körper, wie in eben den äusseren Körpern, und was endlich ebenso in dem Theile eines jeden äusseren Körpers wie im Ganzen ist, so wird es von A selbst in Gott eine adäquate Vorstellung geben (nach Folges. zu L. 7 d. Th.) sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers, als insofern er die Vorstellungen der angenommenen äusseren Körper hat. Man nehme nun an, dass der menschliche Körper von einem äusseren Körper durch das afficirt werde, was er mit ihm gemein hat, d. h., durch A: dann wird die Vorstellung dieser Affection die Eigenschaft des A in sich schliessen (nach L. 16 d. Th.), und folglich (nach demselben Folges. zu L. 7 d. Th.) wird die Vorstellung dieser Affection, insofern sie die Eigenschaft von A in sich schliesst, in Gott adäquat seyn, insofern er

von der Vorstellung des menschlichen Körpers afficirt ist, d. h. (nach L. 13 d. Th.) insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; also ist (nach Folges. z. L. 11 d. Th.) diese Vorstellung auch im menschlichen Geiste adäquat. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Geist um so geschickter ist, Mehreres adäquat aufzufassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern Gemeinsames hat.

40. Lehrsatz. Alle die Vorstellungen, welche im Geiste aus den in ihm adäquaten Vorstellungen folgen, sind auch adäquat.

Beweis. Dieser ist offenbar, denn wenn wir sagen, dass in dem menschlichen Geiste eine Vorstellung aus in ihm adäquaten Vorstellungen folge, sagen wir nichts Anderes (nach Folges. zu L. 11 d. Th.), als dass es in dem göttlichen Verstande selbst eine Vorstellung gebe, deren Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und auch nicht, insofern er von den Vorstellungen sehr vieler einzelner Dinge afficirt ist, sondern insofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

1. Anmerkung. Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander gesetzt, welche Gesammtbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unseres Schlussverfahrens sind. Es giebt aber noch andere Ursachen einiger Axiome oder Begriffe, welche nach dieser unserer Methode auseinander zu setzen erspriesslich wäre, da sich aus ihnen selbst ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen fast von gar keinem Nutzen sind; sodann, welche gemeinsam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei sind, klar und bestimmt, und welche endlich schlecht begründet sind. Ausserdem würde sich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Axiome, die auf ihnen beruhen, ihren Ursprung genommen haben und noch Anderes der Art, was ich darüber bereits früher gedacht habe. Doch, da ich diess einer andern Abhandlung vorbehalten habe und um auch wegen allzugrosser Weitläufigkeit in diesem Punkte nicht zu ermüden, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um jedoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muss, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transcendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, dass nämlich der menschliche Körper, da er ja beschränkt ist, nur eine gewisse Anzahl von Bildvorstellungen (was Bildvorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu L. 17 d. Th.

erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Bilder an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Bilder, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich diess so verhält, so ergiebt sich (aus Folges. zu L. 17 und L. 18 d. Th.): dass der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal in der Phantasie vorstellen kann, als sich in seinem Körper Bilder auf einmal bilden können. Wenn aber die Bilder sich im Körper gänzlich verwirren, wird auch der Geist alle Körper verwirrt ohne irgend eine Unterscheidung vorstellen und gleichsam unter einem Attribute zusammenfassen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings etc. etc. Man kann diess auch daraus ableiten, dass die Bilder nicht immer gleich stark sind und aus anderen analogen Ursachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir anstreben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf hinaus, dass diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen bezeichnen. Aus ähnlichen Ursachen sind ferner die Begriffe entstanden, welche man Gesammtbegriffe nennt, wie Mensch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menschlichen Körper sich so viele Bilder, z. B. der Menschen, auf einmal bilden, dass sie die Einbildungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch so weit überragen, dass der Geist die kleinen Verschiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Grösse eines Jeden u. dergl.) und ihre bestimmte Zahl nicht in der Phantasie vorstellen kann, und nur das, worin Alle, insofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, sich bestimmt in der Phantasie vorstellt. Denn davon, nämlich hauptsächlich von jedem Einzelnen ist der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Mensch aus und legt diess auch unendlichen Einzelnen bei. Denn er kann, wie wir schon gesagt haben, sich die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht in der Phantasie vorstellen. Aber es ist zu bemerken, dass diese Begriffe nicht von Allen auf dieselbe Weise gebildet werden, sondern bei einem Jeden verschieden sind, je nach Massgabe dessen, wovon der Körper öfters afficirt worden ist, und was der Geist sich leichter in der Phantasie vorstellt oder ins Gedächtniss zurückruft. Wer z. B. öfter mit Bewunderung die Haltung der Menschen betrachtet hat, versteht unter dem Worte Mensch ein lebendes Wesen von aufrechter Haltung. Wer aber gewohnt ist, etwas Anderes zu betrachten, wird eine andere

Gesammtvorstellung der Menschen bilden, wie: dass der Mensch ein lachendes, zweifüssiges, federloses, vernünftiges Lebendiges sey. Und so wird im Uebrigen Jeglicher nach der Bestimmtheit seines Körpers Gesammtvorstellungen von den Dingen bilden. Desshalb ist es kein Wunder, dass unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge blos durch die Phantasiebilder der Dinge erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

2. *Anmerkung.* Aus allem oben Gesagten erhellt klar, dass wir Vieles auffassen und Gesammtbegriffe bilden

1. aus den Einzelheiten die sich uns, durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand darstellen (siehe zu Folges. zu L. 29 d. Th.); desshalb pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniss durch unbestimmte Erfahrung zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, dass wir uns beim Hören oder Lesen gewisser Worte der Dinge wieder erinnern, und gewisse Vorstellungen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge in der Phantasie vorstellen (siehe Anmerk. zu L. 18 d. Th.). Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich in der Folge Erkenntniss der ersten Gattung, Meinung oder Phantasievorstellung nennen.

3. Endlich daraus, dass wir Gesammtbegriffe und adäquate Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben (siehe Folges. zu L. 38 und 39 mit dem Folges. und L. 40 d. Th.). Diese Art werde ich Vernunft und Erkenntniss der zweiten Gattung nennen. —

Ausser diesen beiden Gattungen der Erkenntniss giebt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen werden. Und diese Gattung des Erkennens geht von der adäquaten Vorstellung der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniss der Wesenheit der Dinge. Alles diess will ich durch ein Beispiel erläutern. Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite und dritte multipliciren und das Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergessen hat oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat oder auch aus dem Beweise des Lehrsatzes 19 im Buche 7 des Euklid, nämlich aus der allgemeinen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen, z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht

jeder, dass die vierte Proportionszahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte selbst erschliessen.

41. Lehrsatz. Die Erkenntniss der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und dritten aber ist nothwendig wahr.

Beweis. In der vorigen Anmerkung haben wir gesagt, dass zur Erkenntniss der ersten Gattung alle diejenigen Vorstellungen gehören, welche inadäquat und verworren sind; und folglich ist (nach L. 35 d. Th.) diese Erkenntniss die einzige Ursache der Falschheit. Ferner haben wir gesagt, dass zur Erkenntniss der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehören, welche adäquat sind. Folglich ist sie (nach L. 34 d. Th.) nothwendig die wahre. W. z. b. w.

42. Lehrsatz. Die Erkenntniss der zweiten und dritten und nicht die der ersten Gattung lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist an sich offenbar, denn wer zwischen dem Wahren und Falschen zu unterscheiden weiss, muss eine adäquate Vorstellung des Wahren und Falschen haben, d. h. (nach Anmerk. 2 zu L. 40 d. Th.) das Wahre und Falsche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniss erkennen.

43. Lehrsatz. Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss zugleich, dass er eine wahre Vorstellung hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis. Die wahre Vorstellung in uns ist die, welche in Gott, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, adäquat ist (nach Folges. zu L. 11 d. Th.). Setzen wir daher, es gebe in Gott, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, die adäquate Vorstellung A. Von dieser Vorstellung muss es nothwendig auch in Gott eine Vorstellung geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Vorstellung A (nach L. 20 d. Th., dessen Beweis allgemein ist). Die Vorstellung A wird aber als sich auf Gott beziehend angenommen, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, folglich muss auch die Vorstellung der Vorstellung A sich auf Gott auf dieselbe Weise beziehen, d. h. (nach demselben Folges. zu L. 11 d. Th.) diese adäquate Vorstellung der Vorstellung A wird im Geiste selbst seyn, welcher die adäquate Vorstellung A hat. Sonach muss Jeder, der eine adäquate Vorstellung hat, oder (nach L. 34, Th. 2) der ein Ding

wahrhaft erkennt, zugleich eine adäquate Vorstellung oder wahre Erkenntniss seiner Erkenntniss haben, d. h. (wie an sich offenbar) er muss zugleich derselben gewiss seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu Lehrs. 21 d. Th. habe ich erläutert, was die Vorstellung einer Vorstellung ist. Es ist aber zu bemerken, dass der vorige Lehrsatz an sich hinlänglich offenbar ist, denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in sich schliesst. Denn eine wahre Vorstellung haben, heisst nichts Anderes, als ein Ding vollkommen oder aufs Beste einsehen, und Niemand kann wohl hieran zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Vorstellung sey etwas Stummes wie ein Gemälde an der Wand, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verstehen selbst. Wer kann denn eigentlich wissen, dass er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher das Ding erkennt? d. h. wer kann wissen, dass er eines Dinges gewiss ist, wenn er nicht vorher des Dinges gewiss ist? Was kann es ferner Deutlicheres und Gewisseres geben, als die richtige Vorstellung, um die Richtschnur der Wahrheit zu seyn? Wahrlich wie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so ist die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Falschen. Und damit glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich: wenn die wahre Vorstellung, insofern sie nur als mit ihrem Gegenstande übereinstimmend angenommen wird, sich von der falschen unterscheidet, so hat die wahre Vorstellung also keine Realität oder Vollkommenheit vor der falschen voraus (da sie sich ja blos durch ein äusserliches Merkmal unterscheiden) und folglich hat auch der Mensch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem voraus, der blos falsche hat. Sodann, woher kommt es, dass die Menschen falsche Vorstellungen haben? Woher kann endlich Jemand gewiss wissen, dass er Vorstellungen habe, welche mit ihren Gegenständen übereinstimmen? Auf diese Fragen, sage ich, glaube ich schon geantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen der wahren und falschen Vorstellung betrifft, so erhellt aus Lehrsatz 35 d. Th., dass jene sich zu dieser verhält, wie das Seyende zum Nichtseyenden. Die Ursachen der Falschheit aber habe ich von Lehrsatz 19 bis 35 nebst der Anmerkung aufs Deutlichste auseinandergesetzt, aus denen auch erhellt, wie sich ein Mensch, der wahre Vorstellungen hat, von einem, der nur falsche hat, unterscheide. In Hinsicht des Letztern nämlich, woher ein Mensch wissen könne, dass er eine Vorstellung habe, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, habe ich so eben zur vollsten

Genüge gezeigt, dass dieses allein daher komme, dass er eine Vorstellung hat, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst ist. Hiezu kommt, dass unser Geist, insofern er die Dinge wahrhaft erfasst, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist (nach Folges. zu L. 11 d. Th.), und daher die klaren und bestimmten Vorstellungen des Geistes ebenso wahr seyn müssen, als die Vorstellungen Gottes.

44. Lehrsatz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge wahr aufzufassen (nach L. 41 d. Th.), nämlich (nach Axiom 6, Th. 1) wie sie an sich sind d. h. (nach L. 29, Th. 1) nicht als zufällige, sondern als nothwendige. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Hieraus folgt, dass es von der blossen Einbildung abhängt, die Dinge sowohl in Rücksicht der Vergangenheit als der Zukunft als zufällige zu betrachten.

Anmerkung. Auf welche Weise dieses aber geschehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt (L. 17 d. Th. mit dem Folgesatz.), dass der Geist die Dinge, wenn sie auch nicht da sind, sich doch immer als gegenwärtig in der Phantasie vorstellt, wenn nicht Ursachen dazwischen treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschliessen. Sodann haben wir (L. 18 d. Th.) gezeigt, dass, wenn der menschliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich afficirt gewesen ist, der Geist, wenn er sich nachher den einen davon in der Phantasie vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnere, das heisst, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Ursachen dazwischen treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschliessen. Ausserdem bezweifelt Niemand, dass wir uns auch die Zeit in der Phantasie vorstellen, und zwar desshalb, weil wir uns einige Körper langsamer oder schneller oder eben so schnell als andere bewegt in der Phantasie vorstellen. Nehmen wir also einen Knaben, welcher gestern Morgen zum ersten Male den Petrus gesehen hat, am Mittage aber den Paulus und am Abend den Simeon und heute wieder am Morgen den Petrus. Aus L. 18 d. Th. erhellt, dass er, sobald er den Morgen sieht, er sich sogleich die Sonne, dieselbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Petrus, mit dem Mittag den Paulus und mit dem Abend den Simeon in der Phantasie vorstellen wird; das heisst, er wird sich das Daseyn des Paulus und Simeon mit

Beziehung auf die Zukunft vorstellen, und dagegen, wenn er am Abend den Simeon sieht, wird er den Paulus und Petrus auf die Vergangenheit beziehen, indem er sie nämlich zusammen mit der Vergangenheit vorstellt, und dieses zwar um so beständiger, je öfter er sie in dieser Ordnung gesehen hat. Träfe es sich einmal, dass er an einem andern Abend statt des Simeon den Jakob sähe, so würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend sich bald den Simeon, bald den Jakob in der Phantasie vorstellen, nicht aber beide zusammen, denn es wird vorausgesetzt, dass er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich am Abend gesehen habe; seine Phantasievorstellung wird also schwanken, und er sich mit dem künftigen Abend bald diesen bald jenen vorstellen, d. h. keinen als gewiss, sondern beide als zufällig künftig betrachten. Und dieses Schwanken der Phantasievorstellung wird dasselbe seyn, wenn es eine Phantasievorstellung von Dingen betrifft, welche wir auf dieselbe Weise in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir uns sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft sich beziehende Dinge als zufällige in der Phantasie vorstellen.

2. *Folgesatz.* Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit aufzufassen.

Beweis. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vor. Lehrs.). Diese Nothwendigkeit der Dinge fasst sie aber (nach L. 41 d. Th.) wahrhaft auf, d. h. (nach Ax. 6, Th. 1) wie sie an sich ist. Aber (nach L. 16, Th. 1) ist diese Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst, also liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kommt, dass die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche (nach L. 38 d. Th.) das ausdrücken, was Allen gemeinsam ist, und welche (nach L. 37 d. Th.) nicht das Wesen eines einzelnen Dinges ausdrücken und welche desshalb ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit unter der Form der Ewigkeit begriffen werden müssen. W. z. b. w.

45. Lehrsatz. Jede Vorstelluug irgend eines wirklich daseyenden Körpers oder eines einzelnen Dinges schliesst nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.

Beweis. Die Vorstellung des wirklich daseyenden einzelnen Dinges schliesst nothwendig sowohl das Wesen, als das Daseyn des Dinges selbst in sich (nach Folges. zu L. 8 d. Th.); die ein-

zelnen Dinge können aber (nach L. 15, Th. 1) nicht ohne Gott begriffen werden; weil sie aber (nach L. 6 d. Th.) Gott zur Ursache haben, insofern er unter einem Attribute betrachtet wird, dessen Modi die Dinge selbst sind, müssen nothwendig ihre Vorstellungen (nach Ax. 4, Th. 1) den Begriff des Attributs derselben, das heisst (nach Def. 6, Th. 1) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schliessen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verstehe hier unter Daseyn nicht die Dauer d. h. Daseyn, wie es abstrakt und gleichsam als eine gewisse Art der Quantität begriffen wird. Denn ich spreche von der Natur des Daseyns selbst, welches den einzelnen Dingen desshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes Unendliches auf unendliche Weisen folgt (siehe L. 16, Th. 1.). Ich spreche, sage ich, von dem Daseyn der einzelnen Dinge selbst, insofern sie in Gott sind, denn obwohl ein jedes von einem andern einzelnen Dinge bestimmt wird, auf gewisse Weise da zu seyn, so folgt doch die Kraft, wodurch jedes im Daseyn beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Folges. zu Lehrsatz 24, Th. 1.

46. Lehrsatz. Die Erkenntniss der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, welche eine jede Vorstellung in sich schliesst, ist adäquat und vollkommen. —

Beweis. Der Beweis des vorigen Satzes ist allgemein, und mag man das Ding als einen Theil oder als Ganzes betrachten, so schliesst die Vorstellung desselben, sey sie die des Ganzen oder des Theils (nach dem vorigen Lehrsatze) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Desshalb ist das, was die Erkenntniss der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes giebt, Allen gemeinsam und gleicher Weise im Theil wie im Ganzen; und daher wird (nach L. 38 d. Th.) diese Erkenntniss adäquat seyn. W. z. b. w.

47. Lehrsatz. Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntniss der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes.

Beweis. Der menschliche Geist hat (nach L. 22 d. Th.) Vorstellungen, aus welchen er (nach L. 23 d. Th.) sich und seinen Körper (nach L. 19 d. Th.) und (nach Folges. zu L. 16 und nach L. 17 d. Th.) die äusseren Körper als wirklich daseyende auffasst, und desshalb hat er (nach L. 45 und 46 d. Th.) eine adäquate Erkenntniss der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir, dass die unendliche Wesen-

heit Gottes und seine Ewigkeit Allen bekannt ist. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, dass wir aus dieser Erkenntniss sehr Vieles, was wir adäquat erkennen, ableiten und also jene dritte Gattung der Erkenntniss bilden können, von welcher wir in der Anmerk. 2 des 40. Lehrsatzes dieses Theils gesprochen haben und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit in dem fünften Theile zu sprechen Gelegenheit seyn wird. Dass aber die Menschen nicht eine eben so klare Erkenntniss von Gott, wie von den Gesammtbegriffen haben, kommt daher, dass sie sich Gott nicht wie die Körper in der Phantasie vorstellen können, und weil sie die Benennung Gott mit den Phantasiebildern von Dingen verknüpft haben, welche sie zu sehen pflegen; was die Menschen kaum vermeiden können, weil sie beständig von äusseren Körpern afficirt werden. Und in der That bestehen auch die meisten Irrthümer blos darin, dass wir die Benennungen nicht recht den Dingen anpassen. Denn wenn Jemand sagt, dass die Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Kreises nach seinem Umkreise führen, ungleich sind, so versteht er wenigstens so lange gewiss etwas Anderes unter Kreis, als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn sie bei dem Rechnen irren, andere Zahlen im Geiste, andere auf dem Papier. In Betracht des Geistes also irren sie gewiss nicht; sie scheinen uns jedoch zu irren, weil wir glauben, dieselben Zahlen im Geiste zu haben, welche auf dem Papier stehen. Wäre dieses nicht, würden wir nicht glauben, sie irrten sich; so wie ich nicht geglaubt habe, der Mann irre sich, den ich neulich ausrufen hörte, sein Hof sey auf das Huhn seines Nachbars geflogen, weil ich seinen Sinn ganz wohl zu verstehen glaubte. Und hieraus entstehen die meisten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihren Sinn nicht recht deutlich machen, oder weil sie des Andern Sinn falsch auslegen. Denn in der That, während sie sich am meisten widersprechen, denken sie entweder Dasselbe oder etwas Anderes, so dass Dasjenige, was sie bei einem Andern für Irrthum und Widersinnigkeit halten, es nicht ist.

48. Lehrsatz. Es giebt im Geiste keinen unbeschränkten oder freien Willen, sondern der Geist wird diess oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Der Geist ist ein gewisser und bestimmter Modus des Denkens (nach L. 11 d. Th.). Sonach kann er (nach Folges. 2

zu L. 17, Th. 1) nicht die freie Ursache seiner Handlungen seyn, oder er kann nicht eine unbeschränkte Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; sondern muss, um dieses oder jenes zu wollen (nach L. 28 Th. 1), von einer Ursache bestimmt werden, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung. Auf eben diese Weise wird bewiesen, dass es im Geiste keine unbeschränkte Fähigkeit zu verstehen, zu begehren, zu lieben etc. giebt. Hieraus folgt, dass diese und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtet oder doch nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen sind, welche wir aus den besonderen zu bilden pflegen, dass sich also Verstand und Wille zu dieser und jener Vorstellung oder zu diesem und jenem Willensacte ebenso verhalte, wie das Steinseyn zu diesem und jenem Steine, oder wie der Mensch zu dem Petrus und Paulus. Die Ursache aber, warum sich die Menschen für frei halten, haben wir in dem Anhange zum ersten Theile auseinander gesetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, ist hier noch zu bemerken, dass ich unter Wille die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen verstehe. Ich verstehe, sage ich, hierunter die Fähigkeit, wodurch der Geist bejaht oder verneint, was wahr oder falsch ist, und nicht die Neigung, mit welcher der Geist die Dinge erstrebt oder ihnen widerstrebt. Nachdem wir aber bewiesen haben, dass diese Fähigkeiten Gesammtbegriffe sind, welche sich von dem Einzelnen, woraus wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob die Willensacte selbst etwas Anderes seyen, als die eigentlichen Vorstellungen der Dinge. Ich sage, wir müssen untersuchen, ob es im Geiste eine andere Bejahung und Verneinung giebt, als diejenige, welche die Vorstellung, insofern sie Vorstellung ist, in sich schliesst (siehe hierüber den folgenden Lehrsatz, so wie auch Def. 3 d. Th.), damit das Denken nicht auf Bilder gerathe. Denn unter Vorstellungen verstehe ich nicht die Bilder, wie sie sich auf dem Grunde des Auges oder, wenn man lieber will, inmitten des Gehirns bilden, sondern Begriffe des Denkens.

49. Lehrsatz. Es giebt im Geiste keinen anderen Willensact, oder keine Bejahung und Verneinung als den, welchen die Vorstellung, insofern sie Vorstellung ist, in sich schliesst.

Beweis. Es giebt im Geiste (nach dem vorigen Satze) keine unbeschränkte Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Willensacte, nämlich diese und jene Bejahung und

diese und jene Verneinung. Nehmen wir daher einen einzelnen Willensact, nämlich einen Modus des Denkens, wodurch der Geist bejaht, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind. Diese Bejahung schliesst den Begriff oder die Vorstellung des Dreiecks in sich, das heisst, sie kann ohne die Vorstellung des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es ist einerlei, ob ich sage, A müsse den Begriff von B in sich schliessen oder A könne nicht ohne B begriffen werden. Ferner kann diese Bejahung (nach Ax. 3 d. Th.) auch nicht ohne die Vorstellung des Dreiecks seyn. Somit kann also die Bejahung ohne die Vorstellung des Dreiecks weder seyn noch begriffen werden. Ferner muss diese Vorstellung des Dreiecks eben diese Bejahung in sich schliessen, dass nämlich drei seiner Winkel zweien rechten gleich sind. Desshalb kann auch umgekehrt diese Vorstellung des Dreiecks ohne diese Bejahung weder seyn noch begriffen werden; und also gehört (nach Def. 2 d. Th.) diese Bejahung zum Wesen der Vorstellung des Dreiecks und ist nichts Anderes, als eben diese selbst. Was wir von diesem Willensacte gesagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben), ist auch von jeglichem Willensacte zu sagen, nämlich, dass es nichts als die Vorstellung sey. W. z. b. w.

Folgesatz. Wille und Verstand sind ein und dasselbe.

Beweis. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensacte und Vorstellungen (nach L. 48 d. Th. und der Anmerk.). Nun sind der einzelne Willensact aber und die Vorstellung (nach dem vor. Lehrs.) ein und dasselbe; also sind Wille und Verstand ein und dasselbe. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit haben wir die Ursache, die man gewöhnlich als die des Irrthums annimmt, beseitigt. Wir haben aber oben gezeigt, dass die Falschheit blos in dem Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Vorstellungen in sich schliessen. Desshalb schliesst die falsche Vorstellung, insofern sie falsch ist, keine Gewissheit in sich. Wenn wir also sagen, dass der Mensch sich bei dem Falschen beruhige und keinen Zweifel daran hege, so sagen wir desshalb nicht, dass er gewiss sey, sondern nur, dass er nicht zweifle, oder dass er sich bei dem Falschen beruhige, weil keine Ursachen vorhanden sind, welche seine Phantasie schwankend machen (siehe hierüber Anmerk. zu L. 44 d. Th.). So viel man also auch annehmen mag, dass ein Mensch an dem Falschen hängt, so können wir ihn doch nie dessen gewiss nennen; denn unter Gewissheit verstehen wir etwas Positives (siehe L. 43 d. Th. mit der Anmerk.), nicht aber den Mangel des

Zweifels. Aber unter Mangel der Gewissheit verstehen wir Falschheit. Es ist jedoch zur triftigeren Erläuterung des vorigen Satzes noch Einiges zu erinnern übrig. Sodann ist noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese unsere Lehre vorgebracht werden können, und endlich habe ich es, um allen Zweifel zu entfernen, für der Mühe werth gehalten, Einiges von dem Nutzen dieser Lehre anzuführen. Einiges sage ich, denn das Bedeutendste davon wird man besser aus dem verstehen, was wir in dem fünften Theile sagen werden.

Ich fange also mit dem Ersten an und erinnere die Leser, zwischen Vorstellung oder dem Begriff des Geistes und zwischen den Bildern der Dinge, welche wir in der Phantasie vorstellen, genau zu unterscheiden. Ferner ist es nothwendig, dass sie zwischen Vorstellungen und Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen, unterscheiden. Denn weil diese drei, nämlich Phantasiebilder, Worte und Vorstellungen, von Vielen entweder ganz mit einander vermengt oder nicht genau genug oder auch nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre vom Willen, welche man doch durchaus kennen muss, sowohl um seine Spekulation, als um sein Leben weise einzurichten, gänzlich unbekannt geblieben. Diejenigen nämlich, welche glauben, die Vorstellungen beständen in Phantasiebildern, welche sich in uns durch die Begegnung von Körpern bilden, meinen, dass diejenigen Vorstellungen von Dingen, von denen wir kein ähnliches Bild bilden können, keine Vorstellungen, sondern blosse Erdichtungen seyen, welche wir aus freiem Ermessen des Willens erdichten; sie sehen also die Vorstellungen wie stumme Bilder an, und von diesem Vorurtheile eingenommen, bemerken sie nicht, dass die Vorstellung, insofern sie Vorstellung ist, Bejahung oder Verneinung in sich schliesst. Ferner diejenigen, welche die Worte mit der Vorstellung oder mit der Bejahung selbst, welche die Vorstellung in sich schliesst, vermengen, glauben Etwas ihrem Denken Widersprechendes wollen zu können, da sie Etwas mit blossen Worten anders, als sie es denken, bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung keineswegs in sich schliesst, und der demnach klar erkennt, dass die Vorstellung (da sie ein Modus des Denkens ist) weder in dem Bilde irgend eines Dinges noch in Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und Bilder wird blos von den körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keineswegs in sich schliessen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber werden genügen; desshalb gehe ich nun zu den vorher erwähnten Einwürfen über. Der erste ist, dass man es für feststehend hält, dass der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, und daher von ihm verschieden sey. Der Grund aber, wesshalb man glaubt, dass der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, ist: dass, so sagt man, man die Erfahrung mache, es bedürfe keiner grösseren Fähigkeit beizustimmen oder zu bejahen und zu verneinen, um unendlichen anderen Dingen, welche wir nicht wahrnehmen, beizustimmen, als eben der, die wir bereits haben, wohl aber einer grösseren Fähigkeit des Denkens. Der Wille unterscheidet sich also vom Verstande dadurch, dass dieser endlich, jener aber unendlich ist. Zweitens kann man uns einwerfen, dass die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als dass wir unser Urtheil zurückhalten können, um den Dingen nicht beizustimmen, welche wir auffassen. Dieses wird auch dadurch bestätigt, dass man von Niemanden sagt, er täusche sich, insofern er etwas auffasst, sondern nur, wiefern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, giebt desshalb nicht zu, dass es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er täuscht sich nicht, wenn er nicht zugleich zugiebt, dass es ein geflügeltes Pferd gebe. Die Erfahrung scheint also nichts deutlicher zu lehren, als dass der Wille oder die Fähigkeit, beizustimmen, frei und von der Fähigkeit des Erkennens verschieden ist. Drittens kann man uns einwerfen, dass eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten scheint, als die andere, d. h. dass wir keines grösseren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, dass das wahr sey, was wahr ist, als dazu, um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Wir nehmen aber wahr, dass eine Vorstellung mehr Realität oder Vollkommenheit als die andere hat, denn um so viel einige Gegenstände vorzüglicher sind, als andere, um so viel sind auch ihre Vorstellungen vollkommener als andere, und hieraus scheint sich auch ein Unterschied zwischen Wille und Verstand zu ergeben. Viertens kann man einwerfen, wenn der Mensch nicht aus Freiheit des Willens handelt, was wird also geschehen, wenn er im Gleichgewichte ist, wie Buridans Esel? Wird er nicht vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dieses zu, so scheine ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen Menschen anzunehmen; leugne ich es aber, dann wird er also sich selbst bestimmen und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, was er will. Ausserdem kann man vielleicht noch andere Ein-

würfe machen; aber, weil ich nicht verpflichtet bin, Alles das beizubringen, was Jeder erträumen kann, so werde ich nur auf diese Einwürfe zu antworten Sorge tragen, und zwar möglichst kurz. Auf das erste sage ich, dass ich zugebe, dass der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und bestimmte Vorstellungen versteht; aber ich leugne, dass der Wille sich weiter erstreckt, als die Wahrnehmungen oder die Fähigkeit des Auffassens, und ich sehe wahrlich nicht, warum die Fähigkeit des Willens eher eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Wahrnehmens, denn sowie wir Unendliches (eines jedoch nach dem andern, denn wir können Unendliches nicht zugleich bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffassen. Sagt man aber, es gebe Unendliches, was wir nicht auffassen können, so erwidere ich, dass wir eben dieses durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Sagt man aber, wenn Gott bewirken wollte, dass wir auch diess auffassen sollen, so müsste er uns zwar eine grössere Auffassungsfähigkeit, aber keine grössere Fähigkeit des Wollens geben, als er gegeben hat, so ist diess dasselbe, als wenn man sagen wollte, es sey zwar nöthig, wenn Gott bewirken wollte, dass wir unendliche andere Seyende verständen, dass er uns einen grösseren Verstand gäbe, aber doch keine allgemeinere Vorstellung des Seyenden, als er gegeben hat, um eben diese unendlichen Seyenden zu umfassen; denn wir haben gezeigt, dass der Wille ein allgemeines Seyendes oder eine Vorstellung ist, wodurch wir alle einzelnen Willensacte, d. h. dasjenige, was ihnen allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man nun diese gemeinsame oder allgemeine Vorstellung von allen Willensacten für eine Fähigkeit hält, so ist es durchaus kein Wunder. wenn man erklärt, dass diese Fähigkeit über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche sich erstrecke. Denn allgemein wird ebenso von einem, wie von mehreren und unendlichen Individuen gesagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich mit der Behauptung, dass wir nicht die freie Macht haben, unser Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen, dass Jemand sein Urtheil zurückhält, sagen wir nichts Anderes, als dass er sieht, er nehme ein Ding nicht adäquat wahr. Das Zurückhalten des Urtheils ist also in der That ein Wahrnehmen und kein freier Wille. Um dieses deutlicher einzusehen, nehmen wir z. B. einen Knaben, der

sich ein Pferd in der Phantasie vorstellt und ausserdem nichts Anderes wahrnimmt. Da diese Vorstellung das Daseyn des Pferdes in sich schliesst (nach Folges. zu L. 17 d. Th.), und der Knabe nichts wahrnimmt, was das Daseyn des Pferdes aufhebt, so wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an dessen Daseyn nicht zweifeln können, obgleich er dessen nicht gewiss ist. Diess erfahren wir täglich in den Träumen, und ich glaube nicht, dass Jemand meinen wird, er habe, während er träumt, die freie Macht, sein Urtheil über das, was er träumt, zurückzuhalten und zu bewirken, dass er das, was er zu sehen träumt, nicht träume; und nichts destoweniger trifft es sich, dass wir auch im Traume unser Urtheil zurückhalten, nämlich, wenn wir träumen, dass wir träumen. Ferner gebe ich zu, dass Niemand, insofern er wahrnimmt, sich täusche, d. h. ich gebe zu, dass die Phantasievorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrthum in sich schliessen (siehe Anmerk. zu L. 17 d. Th.), aber ich leugne, dass der Mensch nichts bejahe, insofern er wahrnimmt. Denn was ist ein geflügeltes Pferd wahrnehmen anders, als bejahen, dass ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geist ausser dem geflügelten Pferde nichts Anderes wahrnähme, so würde er es als ihm gegenwärtig betrachten und keine Ursache, an dessen Daseyn zu zweifeln, wie auch keine Fähigkeit, nicht beizustimmen haben, wenn nicht das Phantasiebild des geflügelten Pferdes mit einer Vorstellung verbunden ist, welche das Daseyn eben dieses Pferdes aufhebt; oder auch, weil er wahrnimmt, dass die Vorstellung des geflügelten Pferdes, welche er hat, inadäquat ist, wird er nothwendig das Daseyn dieses Pferdes verneinen oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich, dass der Wille etwas Allgemeines sey, was allen Vorstellungen beigelegt wird, und dass er nur das bezeichnet, was allen Vorstellungen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquate Wesenheit desshalb, insofern sie so abstrakt gefasst wird, in einer jeden Vorstellung seyn muss und auf diese Weise in allen nur dieselbe; aber nicht, insofern sie als die Wesenheit der Vorstellung ausmachend betrachtet wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander, wie die Vorstellungen selbst. Z. B. die Bejahung, welche die Vorstellung des Kreises in sich schliesst, unterscheidet sich von der, welche die Vorstellung des Dreiecks in sich schliesst, ebenso wie die Vorstellung des Kreises von der Vorstellung des Dreiecks. Ferner verneine

ich durchaus, dass wir einer eben so grossen Denkkraft bedürfen, um zu bejahen, dass das wahr sey, was wahr ist, als um etwas, was falsch ist, als wahr zu behaupten. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich zu einander, was den Geist anbetrifft, wie das Seyende zum Nichtseyenden; denn in den Vorstellungen ist nichts Positives, was die Form der Falschheit bildet (siehe L. 35 d. Th. mit der Anmerk. und Anmerk. zu L. 47 d. Th.). Es ist hier also besonders zu bemerken, wie leicht wir uns täuschen, wenn wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, und die Vernunftwesen und Abstractionen mit dem Realen vermengen. Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so erkläre ich durchaus zuzugeben, dass der in einem solchen Gleichgewichte befindliche Mensch (der nämlich nichts Anderes als Durst und Hunger und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, welche gleichweit von ihm entfernt sind) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen zu halten sey, so antworte ich, dass ich es nicht weiss, wie ich auch nicht weiss, wie hoch der zu halten sey, welcher sich erhängt, und wie hoch Kinder, Narren, Wahnsinnige u. d. m. zu halten sind.

Es ist schliesslich noch anzugeben, wie viel die Erkenntniss dieser Lehre für das Leben nütze, was wir aus Folgendem leicht ersehen werden. Nämlich 1) insofern sie uns lehrt, dass wir blos nach dem Willen Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also ausserdem, dass sie das Gemüth auf alle Weise beruhigt, noch diess, dass sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Seligkeit besteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniss Gottes, durch welche wir nur das zu thun angetrieben werden, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Hieraus sehen wir klar, wie weit diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und rechtschaffene Handlungen wie für den grössten Dienst von Gott mit den höchsten Belohnungen geschmückt zu werden hoffen, als ob die Tugend selbst und der Dienst Gottes nicht selbst das Glück und die höchste Freiheit wäre. 2) Insofern sie uns lehrt, wie wir uns bei Schicksalen oder bei dem, was nicht in unserer Macht steht d. h. bei Dingen, welche nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen, nämlich beide Antlitze des Schicksals mit Gleichmuth erwarten und tragen, weil Alles nach dem ewigen Rathschlusse Gottes mit derselben Noth-

wendigkeit erfolgt, wie aus der Wesenheit des Dreieckes folgt, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind. 3) Fördert diese Lehre das sociale Leben, insofern sie uns lehrt, Niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, auf Niemand zu zürnen, Niemand zu beneiden. Ausserdem, insofern sie lehrt, dass ein Jeder mit dem Seinigen zufrieden, auch dem Nächsten hülfreich seyn soll, nicht aus weibischem Mitleide, Parteilichkeit oder aus Aberglauben, sondern blos nach Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umstände es erfordern, wie ich im dritten Theile zeigen werde. 4) Endlich fördert diese Lehre auch nicht wenig die allgemeine Gesellschaft, insofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, dass sie nämlich nicht knechtisch, sondern frei das, was das Beste ist, thun. Und damit habe ich das beendigt, was ich in dieser Anmerkung abzuhandeln mir vorgesetzt hatte, und so schliesse ich diesen unsern zweiten Theil, indem ich glaube, die Natur des menschlichen Geistes und seine Eigenschaften ausführlich genug und soweit es die Schwierigkeit der Sache zulässt, klar auseinandergesetzt und Solches dargelegt zu haben, woraus viel Treffliches, höchst Nützliches und zu wissen Nothwendiges geschlossen werden kann, wie sich zum Theil aus dem Folgenden ergeben wird.

Ethik.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affecte.[1]

Viele, die über die Affecte und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen, welche den allgemeinen Gesetzen der Natur folgen, zu reden, sondern von Dingen, welche ausserhalb der Natur liegen. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate zu fassen. Denn sie glauben, dass der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, und dass er eine unumschränkte Macht in Bezug auf seine Handlungen habe und anders nicht, als von sich selber, bestimmt werde. Die Ursache des menschlichen Unvermögens und der menschlichen Unbeständigkeit legen sie nicht dem allgemeinen Vermögen der Natur, sondern ich weiss nicht welchem Fehler der menschlichen Natur bei, welche sie darum beweinen, verlachen, verachten oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen, und wer das Unvermögen des menschlichen Geistes recht beredt oder witzig zu verspotten weiss, wird wie für göttlich gehalten. Zwar hat es nicht an ausgezeichneten Männern gefehlt (deren Anstrengung und Fleiss wir Vieles schuldig zu seyn bekennen), die von der richtigen Lebensweise viel Herrliches geschrieben und den Menschen einsichtsvolle Rathschläge gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Affecte aber, und was seinerseits der Geist, um sie zu mässigen, vermöge, das hat, so viel ich weiss, Niemand bestimmt. Ich weiss zwar, dass der hochberühmte Cartesius, obwohl auch er annahm, dass der Geist eine unbeschränkte Macht über seine Handlungen habe, dennoch die menschlichen Affecte aus ihren ersten Gründen zu erklären und zugleich den Weg anzugeben versucht hat, wonach der Geist eine unumschränkte Herr-

schaft über die Affecte erlangen könne; aber, nach meiner Ansicht wenigstens, hat er nichts als den Scharfsinn seines grossen Geistes gezeigt, wie ich seines Ortes beweisen werde. Ich will also zu denen zurückkehren, welche die Affecte und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder verlachen, als verstehen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel wunderbar scheinen, dass ich die Fehler und Thorheiten der Menschen nach geometrischer Methode zu behandeln unternehme und das in bestimmter Ordnung darthun will, wovon sie immerfort schreien, dass es der Vernunft widerstreite, eitel, widersinnig und abscheulich sey. Mein Grund aber ist dieser: Es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Fehler anrechnen könnte, denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Thätigkeitsvermögen ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen Alles geschieht und aus der einen Gestalt in die andere verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und sonach muss es auch eine und dieselbe Weise geben, die Natur der Dinge, welche es auch seyn mögen, zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Daher erfolgen die Affecte des Hasses, Zornes, Neides etc., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige Einzelne, und hiernach zeigen sie bestimmte Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben bestimmte Eigenschaften, die unserer Erkenntniss eben so würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden andern Dinges, an dessen blosser Betrachtung wir uns erfreuen. Ich werde also die Natur und die Kräfte der Affecte und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode behandeln, mit welcher ich im Vorigen über Gott und den Geist gehandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Triebe eben so betrachten, als wenn von Linien, Flächen oder Körpern die Frage wäre.

Definitionen.

1. Adäquate Ursache nenne ich diejenige, deren Wirkung klar und bestimmt durch sie aufgefasst werden kann. Inadäquate aber oder Theilursache nenne ich diejenige, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, dass wir dann thätig sind, wenn Etwas in uns oder ausser uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. (nach der vor. Def.) wenn aus unserer Natur Etwas in uns oder ausser uns erfolgt, was durch diese allein klar und bestimmt ver-

standen werden kann. Dagegen sage ich, dass wir leiden, wenn Etwas in uns geschieht oder Etwas aus unserer Natur folgt, von dem wir nur zum Theil die Ursache sind.

3. Unter Affect verstehe ich die Affectionen des Körpers, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, erhöht oder beschränkt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Affectionen.

Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Affectionen seyn können, dann verstehe ich unter Affect eine Thätigkeit, im andern Falle eine Leidenschaft.

Heischesätze.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen afficirt werden, wodurch sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; und auch auf andere Weisen, welche sein Thätigkeitsvermögen weder grösser noch geringer machen.

Dieser Heischesatz oder dieses Axiom stützt sich auf Heischesatz 1 und Lehnsatz 5 und 7. (Siehe diese nach L. 13, Th. 2.)

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichts desto weniger die Eindrücke oder Spuren der Gegenstände (siehe hierüber Heisches. 5, Th. 2) und folglich auch dieselben Bilder der Dinge beibehalten (siehe deren Definition in der Anmerkung zu L. 17, Th. 2).

1. **Lehrsatz.** Unser Geist thut Einiges, Anderes aber leidet er, nämlich, insofern er adäquate Vorstellungen hat, thut er Einiges nothwendig, und insofern er inadäquate Vorstellungen hat, leidet er nothwendig Anderes.

Beweis. In jedem menschlichen Geiste sind einige Vorstellungen adäquat, andere aber verstümmelt und verworren (nach Anmerk. zu S. 40, Th. 2); die Vorstellungen aber, welche in Jemandes Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Folges. zu L. 11, Th. 2), und diejenigen ferner, welche in dem Geiste inadäquat sind, sind in Gott auch (nach demselben Folges.) adäquat, nicht insofern er blos das Wesen eben dieses Geistes, sondern auch insofern er die Geister anderer Dinge zugleich in sich enthält. Sodann muss aus jeder gegebenen Vorstellung nothwendig eine Wirkung erfolgen (nach L. 36, Th. 1), deren adäquate Ursache Gott ist (siehe Def. 1 d. Th.), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als

von jener gegebenen Idee afficirt betrachtet wird (siehe L. 9, Th. 2). Aber von derjenigen Wirkung, deren Ursache Gott ist, insofern er von einer Vorstellung afficirt ist, welche in Jemandes Geiste adäquat ist (nach Folges. zu L. 11, Th. 2), ist jener selbige Geist die adäquate Ursache. Also thut unser Geist (nach Def. 2 d. Th.) Manches nothwendig, insofern er adäquate Vorstellungen hat. Diess war das erste. Was sodann nothwendig aus einer Vorstellung folgt, welche in Gott adäquat ist, nicht insofern er nur eines Menschen Geist, sondern insofern er die Geister anderer Dinge zugleich mit dem Geiste eben dieses Menschen in sich fasst, hievon ist (nach demselben Folgesatz zu L. 11, Th. 2) der Geist jenes Menschen nicht adäquate, sondern theilweise Ursache, und folglich (nach Def. 2 d. Th.) leidet der Geist nothwendig Manches, insofern er inadäquate Ideen hat. Diess war das zweite. Also thut unser Geist etc. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Geist um so mehr Leidenschaften unterworfen ist, je mehr inadäquate Ideen er hat, und dass er dagegen um so mehreres thut, je mehr adäquate er hat.

2. Lehrsatz. Der Körper kann den Geist nicht zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe noch zu etwas Anderem (wenn es ein solches gibt) bestimmen.

Beweis. Alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist, zur Ursache, nicht aber insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach L. 6, Th. 2). Das also, was den Geist zum Denken bestimmt, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung d. h. (nach Def. 12, Th. 2) kein Körper. Diess war das erste. Ferner, die Bewegung und Ruhe des Körpers muss durch einen andern Körper entstehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern bestimmt worden ist, und so musste ausnahmslos Alles, was in einem Körper entsteht, von Gott ausgehen, insofern er als durch einen Modus der Ausdehnung und nicht als durch einen Modus des Denkens afficirt betrachtet wird (nach demselben L. 6, Th. 2) d. h. es kann nicht aus dem Geist entstehen, der (nach L. 11, Th. 2) ein Modus des Denkens ist. Diess war das Zweite, also kann weder der Körper den Geist etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Diess wird deutlicher verstanden aus dem, was in der Anmerkung zu L. 7, Th. 2 gesagt wurde, dass nämlich der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Aus-

dehnung begriffen wird. Daher kommt es, dass die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribute begriffen werden; folglich, dass die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unseres Körpers von Natur mit der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes zugleich ist, was auch aus der Weise sich ergibt, wie wir Lehrsatz 12, Th. 2 den Beweis geführt haben. Aber, obgleich dieses sich so verhält, dass kein Grund zu zweifeln mehr ist, so glaube ich doch kaum, dass die Leute zu bewegen sind, dieses mit Gleichmuth zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest glauben sie, dass der Körper auf den blossen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe und Allerlei thue, was blos von dem Willen des Geistes und der Geschicklichkeit des Denkens abhängt. Denn Niemand hat bis jetzt festgestellt, was der Körper vermöge, d. h. Niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den blossen Gesetzen der Natur, insofern diese nur als körperliche betrachtet wird, thun könne und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiste bestimmt wird. Denn Niemand kennt bis jetzt den Bau dieses Körpers so genau, dass er alle seine Funktionen erklären könnte, nicht zu gedenken, dass man bei den Thieren Vieles bemerkt, was den menschlichen Scharfsinn weit übertrifft, und dass die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie wachend nicht wagen würden; diess zeigt zur Genüge, dass der Körper selbst blos nach den Gesetzen seiner Natur Vieles vermöge, worüber sein Geist sich wundert. Zudem weiss Niemand, auf welche Weise oder durch welche Mittel der Geist den Körper bewegt, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und wie gross die Schnelligkeit ist, mit der er ihn zu bewegen vermag. Hieraus folgt, dass die Menschen, wenn sie behaupten, diese oder jene Handlung des Körpers entspringe aus dem Geiste, der die Herrschaft über den Körper hat, nicht wissen was sie sagen, und blos mit hochtönenden Worten gestehen, dass sie, ohne sich darüber zu wundern, die wahre Ursache jener Handlung nicht kennen. Sie werden aber erwidern, ob sie nun wissen oder nicht wissen, durch welche Mittel der Geist den Körper bewegt, so machten sie doch die Erfahrung, dass, wenn der menschliche Geist nicht zum Denken geschickt ist, der Körper unthätig ist; sie machten ferner die Erfahrung, dass es blos in der Gewalt des Geistes stehe zu sprechen, wie zu schweigen, und vieles Andere, was sie desshalb von dem Beschlusse des Geistes abhängig glauben. Was aber das

Erste betrifft, so frage ich sie selber, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, dass, wenn im Gegentheil der Körper unthätig ist, der Geist zugleich zum Denken unvermögend sey? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt der Geist mit ihm in Schlaf versenkt und hat die Macht nicht, wie beim Wachen, zu denken. Ferner haben wohl Alle erfahren, dass der Geist nicht immer gleich geschickt ist, über denselben Gegenstand zu denken, sondern dass, sowie der Körper geschickter ist, dass bald die Vorstellung dieses, bald die jenes Gegenstandes erregt wird, so auch der Geist geschickter sey, bald diesen, bald jenen Gegenstand zu betrachten. Aber, wird man sagen, aus den blossen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche betrachtet wird, können unmöglich die Ursachen der Gebäude, der Gemälde und solcher Dinge, welche blos durch die menschliche Kunst zu Stande kommen, abgeleitet werden, und der menschliche Körper, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und geführt würde, wäre nicht im Stande, einen Tempel zu bauen. Ich habe aber schon gezeigt, dass sie nicht wissen, was der Körper vermag, oder was aus der blossen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und dass sie selbst erfahren, dass Vieles nach den blossen Gesetzen seiner Natur geschieht, was sie nie anders, als unter der Leitung des Geistes für möglich gehalten hätten, wie das, was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst sich, wenn sie wachen, wundern. Hiezu kommt der Bau des menschlichen Körpers selbst, welcher an Künstlichkeit alle weit übertrifft, die durch menschliche Kunst gebaut worden sind, ohne hier zu gedenken, was ich oben gezeigt habe, dass aus der Natur, unter welchem Attribute man sie auch betrachte, Unendliches folgt. Was ferner das Zweite betrifft, so stünde es wahrlich weit besser um die menschlichen Angelegenheiten, wenn es eben so sehr in der Gewalt des Menschen stünde, zu schweigen, als zu sprechen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, dass die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Triebe zu mässigen. Daher kommt es, dass Viele glauben, dass wir nur das frei thun, was wir leichthin begehren, weil der Trieb nach diesen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, dessen wir häufig gedenken, verringert werden kann, dasjenige aber keineswegs, was wir mit starkem Affect erstreben, der durch das Andenken eines andern Dinges sich nicht beruhigen lässt. Aber hätten wir nicht erfahren, dass wir Vieles thun, was wir nachher bereuen, und dass wir oft, wenn wir nämlich von entgegenge-

setzten Affecten bestürmt werden, das Bessere sehen und das Schlechtere befolgen, so würde uns nichts zu glauben verhindern, dass wir in Allem frei handeln. So glaubt der Säugling, er begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, und der Furchtsame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er spreche aus freiem Entschlusse des Geistes dasjenige, was er nachher nüchtern verschwiegen zu haben wünschte; so meint der Irre, die Schwätzerin, das Kind und die Meisten dieses Schlages, sie redeten aus freiem Entschlusse des Geistes, da sie doch den Drang zum Reden, den sie haben, nicht zähmen können, so dass die Erfahrung selbst uns nicht weniger klar, als die Vernunft, lehrt, dass die Menschen blos desshalb sich für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen bewusst, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind, und überdiess, weil die Entschlüsse des Geistes nichts sind, als die Triebe selbst, die nach der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers verschieden sind. Denn ein Jeder lenkt Alles nach seinem Affecte, und wer ausserdem von entgegengesetztem Affect bestürmt wird, weiss nicht, was er will, wer aber von keinem, wird durch einen kleinen Beweggrund hierhin und dorthin getrieben. Alles dieses zeigt uns gewiss klar, dass sowohl der Beschluss des Geistes, als sein Trieb, so wie das Bestimmen des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding ist, welches wir, wenn es unter dem Attribute des Denkens betrachtet und durch dieses ausgedrückt wird, Beschluss nennen, dagegen, wenn es unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird, Bestimmen heissen. Diess wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen; denn es ist etwas Anderes, was ich hier besonders beachtet haben möchte, nämlich, dass wir nur nach dem Beschlusse des Geistes Etwas thun können, wenn wir uns dessen erinnern; wir können z. B. kein Wort aussprechen, ohne uns dessen zu erinnern; ferner steht es nicht in der freien Macht des Geistes, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen. Daher glaubt man, es stehe nur in der Gewalt des Geistes, ein Ding, dessen wir uns erinnern, blos nach dem Entschlusse des Geistes verschweigen oder sagen zu können. Wenn es uns aber träumt, dass wir sprechen, glauben wir aus freiem Entschlusse des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, dass wir Manches den Menschen verhehlten, und zwar nach demselben Beschlusse

des Geistes, nach welchem wir wachend verschweigen, was wir wissen. Uns träumt endlich, dass wir Manches nach dem Beschlusse des Geistes thun, was wir wachend nicht wagen, und desshalb möchte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Beschlüssen gebe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so weit im Unsinn gehen mögen, so muss man nothwendig zugeben, dass dieser Beschluss des Geistes, den man für frei hält, sich selbst von der Phantasie oder Erinnerung selbst nicht unterscheide und nichts Anderes sey, als jene Bejahung, welche die Idee, insofern sie Idee ist, nothwendig in sich schliesst (siehe L. 49, Th. 2). Folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste, wie die Vorstellungen der wirklich daseyenden Dinge. Wer also glaubt, dass er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige oder sonst Etwas thue, träumt mit offenen Augen.

3. Lehrsatz. Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus adäquaten Vorstellungen, die Leidenschaften aber hangen nur von inadäquaten ab.

Beweis. Das erste, was die Wesenheit des Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Vorstellung des wirklich daseyenden Körpers (nach L. 11 und 13, Th. 2), welche (nach L. 15, Th. 2) aus vielen andern zusammengesetzt ist, von denen einige (nach Folges. zu L. 38, Th. 2) adäquat, andere aber inadäquat sind (nach Folges. zu L. 29, Th. 2). Was also aus der Natur des Geistes folgt und wovon der Geist die nächste Ursache ist, durch welche es verstanden werden muss, das muss nothwendig aus einer adäquaten oder inadäquaten Idee folgen. Insofern aber der Geist (nach L. 1 d. Th.) inadäquate Vorstellungen hat, sofern leidet er nothwendig. Demnach folgen die Handlungen des Geistes nur aus adäquaten Vorstellungen, und der Geist leidet allein desshalb, weil er inadäquate Vorstellungen hat. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen also, dass die Leidenschaften nur insofern dem Geiste angehören, als er etwas hat, was eine Negation in sich schliesst, oder insofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich ohne andere nicht klar und bestimmt aufgefasst werden kann. Und auf diese Weise könnte ich zeigen, dass die Leidenschaften auf dieselbe Weise den einzelnen Dingen, wie dem Geiste, angehören und auf keine andere Weise aufgefasst werden können; mein Vorsatz ist aber, nur von dem menschlichen Geiste zu handeln.

4. Lehrsatz. Jedes Ding kann nur von einer äusseren Ursache zerstört werden.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus sich; denn die Definition jedes Dinges bejaht die Wesenheit des Dinges selbst, verneint es aber nicht; oder setzt die Wesenheit des Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also nur auf das Ding selbst, nicht aber auf die äusseren Ursachen achten, werden wir nichts in demselben finden können, was es zerstören könnte. W. z. b. w.

5. Lehrsatz. Die Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur d. h. können insofern nicht in demselben Subjekte seyn, insofern das eine das andere zerstören kann.

Beweis. Denn wenn sie unter sich übereinstimmen oder in demselben Subjekte zugleich seyn könnten, so könnte es ja in demselben Subjekte etwas geben, was es zerstören könnte. Diess ist (nach dem vor. Lehrsatz) widersinnig, also sind Dinge etc. W. z. b. w.

6. Lehrsatz. Jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren.

Beweis. Denn die einzelnen Dinge sind Modi, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden (nach Folges. zu L. 25, Th. 1) d. h. (nach L. 34, Th. 1) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Kein Ding hat etwas in sich, wodurch es zerstört werden könnte oder was sein Daseyn aufhöbe (nach L. 4 d. Th.), sondern es widersetzt sich vielmehr dem allem, was sein Daseyn aufheben kann (nach dem vor. L.), also strebt es, so viel es kann und an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. W. z. b. w.

7. Lehrsatz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.

Beweis. Aus der gegebenen Wesenheit eines jeden Dinges folgt Einiges nothwendig (nach L. 36, Th. 1), und die Dinge vermögen nichts Anderes als das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig folgt (nach L. 29, Th. 1), darum ist das Vermögen oder Bestreben jedes Dinges, wodurch es entweder allein oder mit anderen etwas thut oder zu thun strebt d. h. (nach L. 6 d. Th.) das Vermögen oder Bestreben, wodurch es in seinem Seyn zu beharren strebt, nichts als die gegebene oder wirkliche Wesenheit des Dinges selbst. W. z. b. w.

8. Lehrsatz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, schliesst keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis. Denn wenn es eine begrenzte Zeit in sich schlösse, welche die Dauer eines Dinges bestimmte, so würde aus dem blossen Vermögen selbst, wodurch das Ding da ist, folgen, dass das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht da seyn könnte, sondern zerstört werden müsste. Nun ist diess aber (nach L. 4 d. Th.) widersinnig, also schliesst das Bestreben, wonach das Ding da ist, keine beschränkte Zeit, sondern vielmehr, weil es (nach L. 4 d. Th.), wenn von keiner äusseren Ursache zerstört, mit demselben Vermögen, womit es jetzt da ist, da zu seyn immer fortfahren wird, eine unbestimmte Zeit in sich. W. z. b. w.

9. Lehrsatz. Der Geist strebt sowohl, insofern er klare und bestimmte, als insofern er verworrene Vorstellungen hat, mit unbestimmter Dauer in seinem Seyn zu beharren, und ist sich dieses seines Strebens bewusst.

Beweis. Die Wesenheit des Geistes besteht aus adäquaten und inadäquaten Vorstellungen, wie wir (L. 3 d. Th.) gezeigt haben, und er strebt folglich (nach L. 7 d. Th.) sowohl insofern er die einen, als insofern er die andern hat, in seinem Seyn zu beharren, und zwar (nach L. 8 d. Th.) mit unbestimmter Dauer. Da aber der Geist (nach L. 28, Th. 2) durch die Vorstellungen der Affectionen des Körpers nothwendig sich seiner bewusst ist, so ist also (nach L. 7 d. Th.) der Geist sich seines Strebens bewusst. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Streben, auf den Geist allein bezogen, heisst Wille, aber auf Geist und Körper zusammen bezogen, nennt man es Trieb, welcher also nichts Anderes ist, als die Wesenheit des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt; und daher ist der Mensch dieses zu thun bestimmt. Auch ist zwischen Trieb und Begierde kein Unterschied, nur dass Begierde sich meist auf die Menschen bezieht, insofern sie sich ihres Triebes bewusst sind. Man kann sie daher so definiren: Begierde ist Trieb mit dem Bewusstseyn desselben. Aus diesem Allem ist also entschieden, dass wir nichts erstreben, wollen, begehren noch wünschen, weil wir es für gut halten, sondern vielmehr, dass wir desshalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, begehren und wünschen.

10. Lehrsatz. Es kann in unserem Geiste keine Vor-

stellung geben, welche das Daseyn unseres Körpers ausschliesst, vielmehr ist ihm eine solche entgegengesetzt.

Beweis. Es kann nichts in unserem Körper geben, was ihn zerstören kann (nach L. 5 d. Th.), und desshalb kann es auch keine Vorstellung davon in Gott geben, insofern er die Vorstellung unseres Körpers hat (nach Folges. zu L. 9, Th. 2), d. h. es kann (nach Folges. zu L. 11 und 13, Th. 2) in unserem Geiste keine Vorstellung davon geben, sondern, da (nach L. 11 und 13, Th. 2) das erste, was die Wesenheit des Geistes ausmacht, die Vorstellung des wirklich daseyenden Körpers ist, ist es dagegen das erste und hauptsächlichste Streben unseres Geistes (nach L. 7 d. Th.), das Daseyn unseres Körpers zu bejahen, und also ist eine Vorstellung, welche das Daseyn unseres Körpers verneint, unserem Geiste entgegengesetzt. W. z. b. w.

11. Lehrsatz. Alles, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, erhöht oder beschränkt, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert, erhöht oder beschränkt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Lehrsatz 7, Th. 2 oder auch aus Lehrsatz 14, Th. 2.

Anmerkung. Wir sehen daher, dass der Geist grosse Veränderungen erleiden und bald zu grösserer, bald aber auch zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und diese Leidenschaften erklären uns die Affecte der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich also im Folgenden die Leidenschaft, wodurch der Geist zu grösserer Vollkommenheit übergeht, unter Unlust aber die Leidenschaft, wodurch er zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Bezieht sich ferner der Affect der Lust zugleich auf Geist und Körper, so nenne ich sie Wollust oder Heiterkeit, den Affect der Unlust aber Schmerz oder Trübsinn. Jedoch ist zu bemerken, dass Wollust und Schmerz sich dann auf den Menschen beziehen, wenn ein Theil desselben mehr als die übrigen afficirt ist, Heiterkeit aber und Trübsinn, wenn alle gleichmässig afficirt sind. Was Begierde sey, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Theils erklärt und ausser diesen dreien erkenne ich keinen anderen Hauptaffect an. Denn dass die übrigen aus diesen dreien entstehen, werde ich im Folgenden zeigen. Ehe ich jedoch weiter gehe, will ich hier den Lehrsatz 10 dieses Theils weitläufiger erläutern, damit man deut-

licher einsehe, auf welche Weise eine Vorstellung einer Vorstellung entgegengesetzt ist.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 17 Theil 2 haben wir gezeigt, dass die Vorstellung, welche die Wesenheit des Geistes ausmacht, das Daseyn des Körpers so lange in sich schliesst, als der Körper selbst da ist. Ferner folgt aus dem, was wir in dem Folges. zu L. 8 Th. 2 und in der Anmerk. dazu gezeigt haben, dass das gegenwärtige Daseyn unseres Geistes blos davon abhängt, dass der Geist das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schliesst. Endlich haben wir gezeigt, dass das Vermögen des Geistes, wodurch er sich die Dinge in der Phantasie vorstellt und sich ihrer erinnert, auch davon abhängt (siehe L. 17 und 18 Th. 2 mit der Anmerk.), dass er das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schliesst. Hieraus folgt, dass das gegenwärtige Daseyn des Geistes und seine Einbildungskraft aufgehoben wird, sobald der Geist das gegenwärtige Daseyn des Körpers zu bejahen aufhört. Der Geist selbst kann aber eben so wenig die Ursache seyn, wesshalb der Geist dieses Daseyn des Körpers zu bejahen aufhört (nach L. 2 d. Th.) als davon, dass der Körper zu seyn aufhört. Denn (nach L. 6 Th. 2) ist die Ursache, wesshalb der Geist das Daseyn des Körpers bejaht, nicht, weil der Körper angefangen hat, da zu seyn. Desshalb hört er auch aus demselben Grunde nicht auf, das Daseyn des Körpers selbst zu bejahen, weil der Körper zu seyn aufhört, sondern (nach L. 8 Th. 2) entspringt diess aus einer andern Vorstellung, welche das gegenwärtige Daseyn unseres Körpers und folglich unseres Geistes ausschliesst, und welche daher der Vorstellung, welche das Wesen unseres Geistes ausmacht, entgegengesetzt ist.

12. Lehrsatz. Der Geist sucht, soviel er vermag, sich das in der Phantasie vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erhöht.

Beweis. So lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur irgend eines äusseren Körpers in sich schliesst, so lange wird der menschliche Geist denselben Körper als gegenwärtig betrachten (nach L. 17 Th. 2), und folglich betrachtet (nach L. 7 Th. 2) der menschliche Geist einen äusseren Körper so lange als gegenwärtig, das heisst (nach Anmerkung desselben Satzes) er stellt sich ihn in der Phantasie vor, so lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eben dieses äussern Körpers in sich schliesst. So lange also der Geist sich das in der Phantasie vorstellt, was das Thätigkeits-

vermögen unseres Körpers vermehrt oder erhöht, so lange ist der Körper auf Weisen afficirt, welche sein Thätigkeitsvermögen vermehren oder erweitern (siehe Heisches. 1 d. Th.), und folglich wird (nach L. 11 d. Th.) so lange das Denkvermögen des Geistes vermehrt oder erweitert; und nachher (nach L. 6 oder 9 Th. 3) sucht der Geist, so viel er vermag, dieses sich in der Phantasie vorzustellen. W. z. b. w.

13. Lehrsatz. Wenn der Geist sich das in der Phantasie vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder einschränkt, sucht er, so viel er vermag, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche das Daseyn von jenem ausschliessen.

Beweis. So lange sich der Geist etwas derartiges in der Phantasie vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder eingeschränkt (wie wir im vorigen Satze bewiesen haben), und nichtsdestoweniger wird er sich dieses so lange in der Phantasie vorstellen, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschliesst (nach L. 17 Th. 2) d. h. (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder eingeschränkt, bis der Geist sich etwas Anderes in der Phantasie vorstellt, was das Daseyn desselben ausschliesst, und welches der Geist also (nach L. 9 d. Th.), so viel er vermag, sich in der Phantasie vorzustellen oder in das Gedächtniss zu rufen suchen wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Geist sich das in der Phantasie vorzustellen abgeneigt ist, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder einschränkt.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir klar, was Liebe und was Hass ist; die Liebe ist nämlich nichts Anderes als Lust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache; und der Hass nichts als Unlust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache. Wir sehen ferner, dass der Liebende nothwendig den Gegenstand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten sucht, und dagegen derjenige, welcher hasst, den Gegenstand, der ihm verhasst ist, zu entfernen und zu zerstören sucht. Doch von diesem Allem in der Folge weitläufiger.

14. Lehrsatz. Wenn der Geist einmal von zwei Affecten zugleich afficirt gewesen ist, wird er, wenn er nachher von einem derselben afficirt wird, auch von dem andern afficirt werden.

Beweis. Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich afficirt gewesen ist, wird der Geist auch sogleich, wenn er sich hernach einen derselben in der Phantasie vorstellt, sich des andern erinnern (nach L. 18 Th. 2). Aber die Phantasiebilder des Geistes zeigen mehr die Affecte unseres Körpers als die Natur der äusseren Dinge an (nach Folges. 2 zu L. 16 Th. 2); wenn also der Körper und folglich der Geist (siehe Def. 3 d. Th.) einmal von zwei Affecten afficirt war, wird er, wenn er nachher von einem derselben afficirt wird, auch von dem andern afficirt werden. W. z. b. w.

15. Lehrsatz. Jedes Ding kann im besondern Falle Ursache der Lust, Unlust oder Begierde seyn.

Beweis. Angenommen, der Geist würde von zwei Affecten zugleich afficirt, wovon der eine sein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und der andere es vermehrt oder vermindert (siehe Heisches. 1 d. Th.), so erhellt aus dem vorigen Satze, dass, wenn der Geist hernach von dem ersteren als seiner wahren Ursache, welche (nach der Voraussetzung) an sich sein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, afficirt wird, er auch sogleich von dieser zweiten, welche sein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das heisst (nach der Anmerk. zu L. 11 d. Th.) von Lust oder Unlust erregt werden wird, und sonach ist jenes Ding nicht an sich, sondern im besondern Falle Ursache der Lust oder Unlust. Und auf demselben Wege kann leicht gezeigt werden, dass Jenes im gegebenen Falle die Ursache der Begierde sein kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Blos darum, dass wir etwas mit dem Affect von Lust oder Unlust betrachtet haben, wovon es selbst nicht die wirkende Ursache ist, können wir es lieben oder hassen.

Beweis. Denn blos daher kommt es (nach L. 14 d. Th.), dass der Geist, wenn er sich nachher dieses Ding vorstellt, durch den Affect der Lust oder Unlust afficirt wird, das heisst (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) dass das Vermögen des Geistes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. s. w., und folglich (nach L. 12 d. Th.), dass der Geist geneigt oder abgeneigt ist, es sich in der Phantasie vorzustellen (nach Folges. zu L. 13 d. Th.), das heisst (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) dass er es liebt oder hasst. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir, wie es geschehen kann, dass wir etwas ohne irgend eine uns bekannte Ursache lieben oder hassen, als blos aus Sympathie (wie man sagt) und Antipathie.

Hieher sind auch diejenigen Gegenstände zu ziehen, die uns blos desshalb mit Lust oder Unlust afficiren, weil sie mit Gegenständen einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben diesen Affecten afficiren, wie ich im folgenden Satze zeigen werde. Ich weiss zwar, dass die Schriftsteller, welche diese Wörter Sympathie und Antipathie zuerst eingeführt haben, damit gewisse verborgene Eigenschaften der Dinge haben bezeichnen wollen, aber ich glaube nichts desto weniger, dass wir auch bekannte oder offenbare Eigenschaften darunter verstehen dürfen.

16. Lehrsatz. Wir werden ein Ding blos desshalb, weil wir uns einbilden, dass es etwas Aehnliches mit einem Gegenstande hat, welcher den Geist mit Lust oder Unlust zu afficiren pflegt, lieben oder hassen, wenn auch das, worin das Ding dem Gegenstande ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache jener Affecte ist.

Beweis. Das, was dem Gegenstande ähnlich ist, haben wir in dem Gegenstande selbst (nach der Voraussetzung) mit dem Affecte der Lust oder Unlust betrachtet. Wenn also (nach S. 14 Th. 3) der Geist von dem Bilde desselben afficirt wird, wird er auch zugleich von diesem oder jenem Affecte afficirt werden, und folglich wird dieses Ding, bei dem wir eben dasselbe wahrnehmen, (nach L. 15 d. Th.) in diesem besondern Falle Ursache der Lust oder Unlust sein. Also (nach dem vor. Folges.) werden wir es lieben oder hassen, wenn auch das, worin es dem Gegenstande ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache jener Affecte ist.

17. Lehrsatz. Wenn wir uns ein Ding, welches uns mit dem Affecte der Unlust zu afficiren pflegt, einem andern in irgend Etwas ähnlich vorstellen, welches uns mit einem eben so grossen Affect der Lust zu afficiren pflegt, so werden wir es hassen und zugleich lieben.

Beweis. Denn dieses Ding ist (nach der Voraussetzung) an sich Ursache der Unlust und (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) insofern wir es uns mit diesem Affecte vorstellen, werden wir es hassen, und insofern wir uns ausserdem vorstellen, dass es etwas Aehnliches hat mit einem andern, welches uns mit einem eben so grossen Affect von Lust zu afficiren pflegt, werden wir es mit einem ebenso grossen Streben der Lust lieben (nach dem vor. L.), und folglich werden wir es hassen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Verfassung des Geistes, welche nämlich aus zwei entgegengesetzten Affecten entsteht, heisst Schwanken der Seele, welches sich zum Affecte verhält, wie das Zweifeln zum Phantasiebilde (siehe Anmerk. zu L. 24 Th. 2); das Schwanken

der Seele und das Zweifeln unterscheiden sich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger. Es ist aber zu bemerken, dass ich in dem vorigen Lehrsatze dieses Schwanken der Seele aus Ursachen abgeleitet habe, welche an sich die Ursache des einen Affects und im besondern Falle zufällig die Ursache des andern Affects sind; ich habe diess desshalb gethan, weil sie so leichter aus dem vorigen abgeleitet werden konnten, nicht aber, weil ich leugnen wollte, dass das Schwanken der Seele meist durch einen Gegenstand entsteht, welcher die wirkende Ursache beider Affecte ist. Denn der menschliche Körper besteht (nach Heisches. 1 Th. 2) aus sehr vielen Individuen verschiedener Natur und kann folglich (nach Ax. 1 hinter Lehns. 3, nach L. 13 Th. 2) von einem und demselben Körper auf sehr viele und verschiedene Weisen afficirt werden, und wiederum, weil ein und dasselbe Ding auf sehr viele Weisen afficirt werden kann, wird es also auch auf viele verschiedene Weisen einen und denselben Theil des Körpers afficiren können. Hieraus können wir leicht abnehmen, dass ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler und entgegengesetzter Affecte sein kann.

18. Lehrsatz. Der Mensch wird von dem Phantasiebilde eines vergangenen oder künftigen Dinges mit demselben Affecte der Lust und Unlust afficirt, wie von dem Bilde eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis. So lange der Mensch von dem Phantasiebilde eines Dinges afficirt wird, wird er das Ding, wenn es auch nicht vorhanden ist, als gegenwärtig betrachten (nach L. 17 Th. 2 mit dem Folges.) und stellt es sich in der Phantasie nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn dessen Bild mit der Phantasievorstellung der Vergangenheit oder Zukunft verbunden ist (siehe Anmerk. zu L. 24 Th. 2). Daher ist das Bild eines Dinges, blos an sich betrachtet, dasselbe, es mag auf Zukunft, Vergangenheit oder Gegenwart bezogen werden, d. h. (nach Folges. 2 zu L. 16 Th. 2) die Verfassung oder der Affect des Körpers ist dieselbe, es mag das Bild das eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges seyn, und folglich ist der Affect der Lust und Unlust derselbe, mag das Bild das eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges seyn. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von demselben afficirt waren oder zukünftig werden afficirt werden. Z. B. insofern wir es gesehen haben oder sehen werden, insofern es uns erquickt hat oder erquicken wird, uns geschadet hat oder schaden wird u. s. w. Denn

insofern wir es uns so in der Phantasie vorstellen, bejahen wir sein Daseyn, d. h. der Körper wird von keinem Affect afficirt, welcher das Dasein des Dinges ausschlösse, also war (nach L. 17 Th. 2) der Körper von dem Bilde des Dinges auf dieselbe Weise afficirt, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Weil aber meist diejenigen, welche viel Erfahrung haben, schwanken, so lange sie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang der Sache häufig in Zweifel sind (siehe Anmerk. zu L. 44 Th. 2), so sind die Affecte, welche aus solchen Bildern der Dinge entstehen, nicht so beständig, sondern werden meist von den Bildern anderer Dinge getrübt, bis die Menschen über den Ausgang der Sache unterrichtet werden.

2. *Anmerkung.* Aus dem eben Gesagten erkennen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiss ist. Die Hoffnung nämlich ist nichts Anderes als unbeständige Lust, entsprungen aus dem Phantasiebilde eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Die Furcht hingegen ist unbeständige Lust, ebenfalls entsprungen aus dem Phantasiebilde eines zweifelhaften Dinges. Wenn ferner der Zweifel in diesen Affecten aufgehoben wird, wird aus der Hoffnung die Zuversicht und aus der Furcht die Verzweiflung, nämlich Lust oder Unlust entsprungen aus dem Phantasiebilde eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Die Freude sodann ist Lust, entsprungen aus dem Phantasiebilde eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewissensbiss endlich ist der Freude entgegengesetzte Unlust.

19. Lehrsatz. Wer sich in der Phansasie vorstellt, dass das, was er liebt, zerstört werde, wird Unlust, wer sich aber in der Phantasie vorstellt, dass es erhalten wird, wird Lust empfinden.

Beweis. Der Geist sucht sich, soviel er vermag, das in der Phantasie vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erhöht (nach L. 12 d. Th.) d. h. (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) das, was er liebt. Die Phantasie aber wird von dem erhöht, was das Daseyn des Dinges setzt, und dagegen von dem beschränkt, was das Daseyn des Dinges ausschliesst (nach L. 17 Th. 2); demnach fördern die Phantasiebilder der Dinge, welche das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, das Bestreben des Geistes, wodurch er den geliebten Gegenstand sich in der Phantasie vorzustellen strebt, d. h. (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) sie afficiren den Geist mit Lust, und was dagegen das Daseyn des

geliebten Gegenstandes ausschliesst, beschränkt eben dieses Bestreben des Geistes d. h. (nach derselben Anmerkung) afficirt den Geist mit Unlust. Wer sich daher in der Phantasie vorstellt, dass das, was er liebt, zerstört wird, wird Unlust empfinden etc. W. z. b. w.

20. Lehrsatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört werde, wird Lust empfinden.

Beweis. Der Geist sucht (nach L. 13 d. Th.) sich dasjenige in der Phantasie vorzustellen, was das Daseyn der Dinge ausschliesst, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach Anmerkung desselben Lehrsatzes) er sucht sich dasjenige in der Phantasie vorzustellen, was das Daseyn der Dinge ausschliesst, welche er hasst; und darum fördert das Bild des Dinges, welches das Daseyn desjenigen, was der Geist hasst, ausschliesst, dieses Bestreben des Geistes d. h. (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) afficirt den Geist mit Lust. Wer sich daher in der Phantasie vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört werde, wird Lust empfinden. W. z. b. w.

21. Lehrsatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass das, was er liebt, mit Lust oder Unlust afficirt werde, wird auch mit Lust oder Unlust afficirt werden; und jeder dieser beiden Affecte wird im Liebenden grösser oder geringer seyn, je nachdem einer davon in dem Geliebten grösser oder geringer ist.

Beweis. Die Phantasiebilder der Dinge (wie wir L. 19 d. Th. gezeigt haben), die das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, fördern das Bestreben des Geistes, womit er sich den geliebten Gegenstand selbst in der Phantasie vorzustellen sucht. Aber die Lust setzt das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes und um so mehr, je grösser der Affect der Lust ist; denn sie ist (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) der Uebergang zu grösserer Vollkommenheit. Also fördert das Phantasiebild der Lust des geliebten Gegenstandes in dem Liebenden das Bestreben des Geistes selbst d. h. (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) afficirt den Liebenden mit Lust und zwar mit um so grösserer, je stärker dieser Affect in dem geliebten Gegenstande ist. Diess war das erste. Weiter, insofern es von irgend Etwas mit Unlust afficirt wird, insofern wird es zerstört, und das um so mehr, mit je grösserer Unlust es afficirt wird (nach derselben Anmerk. zu L. 11 d. Th.) und darum wird (nach L. 19 d. Th.) wer sich in der Phantasie vorstellt, dass das, was

er liebt, mit Unlust afficirt werde, auch mit Unlust afficirt werden und zwar mit um so grösserer, je stärker dieser Affect in dem geliebten Gegenstande ist. W. z. b. w.

22. Lehrsatz. Wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand ein Ding, das wir lieben, mit Lust afficirt, werden wir mit Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen in der Phantasie vorstellen, dass er es mit Unlust afficirt, werden wir hingegen auch mit Hass gegen ihn afficirt werden.

Beweis. War der Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust afficirt, afficirt er auch uns mit Lust oder Unlust, wenn wir uns nämlich vorstellen, dass der geliebte Gegenstand mit jener Lust oder Unlust afficirt ist (nach dem vor. Lehrsatze). Es wird aber angenommen, dass es diese Lust oder Unlust in uns gebe, verbunden mit der Vorstellung einer äussern Ursache, somit (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.), wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand den Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust afficirt, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Hass afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Lehrsatz 21 zeigt uns, was Mitleid heisst, das wir als Unlust, entsprungen aus dem Unglück eines Andern, definiren können; wie aber die Lust zu nennen sey, die aus dem Glück eines Andern entspringt, weiss ich nicht.[1] Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem Andern Gutes gethan hat, Gunst und dagegen den Hass gegen den, der einem Andern Böses gethan hat, Unwille nennen. Endlich ist zu bemerken, dass wir nicht nur ein Ding bemitleiden, das wir geliebt haben (wie wir L. 21 gezeigt), sondern auch ein solches, für das wir vorher gar keinen Affect hatten, wenn wir es nur für Unsersgleichen halten (wie ich unten zeigen werde), und dass wir also auch demjenigen günstig sind, der Jemanden Unsersgleichen Gutes gethan, und dagegen gegen denjenigen feindselig, der Jemanden Unsersgleichen Böses zugefügt hat.

23. Lehrsatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass das, was er hasst, mit Unlust afficirt sey, wird Lust empfinden; wenn er sich dagegen vorstellt, dass es mit Lust afficirt werde, wird er Unlust empfinden, und jeder dieser Affecte wird um so grösser oder ge-

[1] Im Deutschen haben wir das Wort: Mitfreude.
Anm. des Uebersetzers.

ringer seyn, je grösser oder geringer bei dem, was er hasst, das entgegengesetzte ist.

Beweis. Inwiefern der verhasste Gegenstand mit Unlust afficirt wird, insofern wird er zerstört und zwar um so mehr, von je grösserer Unlust er afficirt wird (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.). Wer sich daher vorstellt (nach L. 20 d. Th.), dass das, was er hasst, mit Unlust afficirt werde, wird dagegen mit Lust afficirt werden, und zwar mit um so grösserer, mit je grösserer Unlust afficirt er sich den verhassten Gegenstand vorstellt; diess war das erste. Ferner setzt die Lust das Daseyn des die Lust empfindenden Gegenstandes (nach ders. Anmerk. zu L. 11 d. Th.) und um so mehr, je grösser man sich die Lust denkt. Wenn Jemand denjenigen, welchen er hasst, sich mit Lust afficirt vorstellt, so wird dieses Phantasiebild (nach L. 13 Th. 3) sein Bestreben beschränken, d. h. (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) der, welcher hasst, wird von Unlust afficirt werden etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Lust kann kaum fest und ohne irgend einen Zwiespalt im Geiste bestehen. Denn (wie ich sogleich in L. 27 d. Th. zeigen werde) insofern sich Einer in der Phantasie vorstellt, dass etwas Seinesgleichen von dem Affecte der Unlust afficirt ist, muss er betrübt werden, und umgekehrt, wenn er sich in der Phantasie vorstellt, dass es von Lust afficirt ist. Aber hier haben wir nur den Hass im Auge.

24. Lehrsatz. Wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand ein Ding, das wir hassen, mit Lust afficirt, werden wir auch gegen ihn von Hass afficirt werden. Wenn wir uns dagegen in der Phantasie vorstellen, dass er dasselbe Ding mit Unlust afficire, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso bewiesen, wie L. 22 d. Th. Man vergleiche diesen.

Anmerkung. Diese und ähnliche Affecte des Hasses gehören zum Neid. Der Neid ist also nichts Anderes als der Hass selbst, insofern dieser als das Verhalten des Menschen so bestimmend betrachtet wird, dass er sich über das Unglück des Andern freut und sich dagegen über dessen Glück betrübt. —

25. Lehrsatz. Wir streben von uns und dem geliebten Gegenstande alles das zu bejahen, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust afficirt, und dagegen Alles das zu verneinen, wovon wir uns in der Phantasie vor-

stellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Unlust afficirt.

Beweis. Was wir uns als den geliebten Gegenstand mit Lust oder Unlust afficirend in der Phantasie vorstellen, das afficirt uns mit Lust oder Unlust (nach L. 21 d. Th.) Der Geist strebt aber (nach L. 12 d. Th.) so viel er vermag, sich das in der Phantasie vorzustellen, was uns mit Lust afficirt, d. h. (nach L. 17, Th. 2 und Folges.) als gegenwärtig zu betrachten und dagegen (nach L. 13 d. Th.) das Daseyn dessen auszuschliessen, was uns mit Unlust afficirt. Also streben wir, Alles das von uns und dem geliebten Gegenstande zu bejahen, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust afficirt und umgekehrt. W. z. b. w.

26. Lehrsatz. Wir streben, alles das von dem Gegenstande, den wir hassen, zu bejahen, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es ihn mit Unlust afficirt, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es ihn mit Lust afficirt.

Beweis. Dieser Lehrsatz folgt aus Lehrsatz 23, wie der vorherige aus Lehrsatz 21 d. Th.

Anmerkung. Hieraus ersehen wir, wie leicht es geschehen kann, dass der Mensch von sich und dem geliebten Gegenstande eine grössere Meinung hat, als recht ist, und dagegen von dem Gegenstande, den er hasst, eine geringere, als recht ist. Diese Phantasievorstellung auf den Menschen selbst bezogen, der eine grössere Meinung, als recht ist, von sich hat, heisst Hochmuth und ist eine Art Wahnsinn, weil der Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge Alles, was er blos mit der Phantasie erreicht und was er desshalb als wirklich betrachtet und dessen er sich erfreut, solange er sich das nicht vorstellen kann, was das Daseyn von jenem ausschliesst und sein Thätigkeitsvermögen beschränkt. Der Hochmuth ist also eine Lust, daraus entsprungen, dass der Mensch eine grössere Meinung von sich hat, als recht ist. Ferner die Lust, welche daraus entspringt, dass der Mensch von einem Andern eine grössere Meinung hat, als recht ist, heisst Ueberschätzung, und endlich diejenige heisst Geringschätzung, welche daraus entspringt, dass er von einem Andern eine geringere Meinung hat, als recht ist.

27. Lehrsatz. Eben dadurch, dass wir uns Etwas Unsersgleichen, welches wir mit keinem Affect begleitet hatten, von irgend einem Affecte afficirt in der Phan-

tasie vorstellen, werden wir von einem gleichen Affecte afficirt.

Beweis. Die Phantasiebilder der Dinge sind Affectionen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die äusseren Körper gleichsam als uns gegenwärtig darstellen (nach der Anm. zu L. 17, Th. 2) d. h. (nach L. 16, Th. 2) deren Vorstellungen die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur eines äusseren Körpers in sich schliessen. Wenn also die Natur eines äusseren Körpers der Natur unseres Körpers gleich ist, dann wird die Vorstellung des äusseren Körpers, den wir uns vorstellen, eine Affection unseres Körpers in sich schliessen, die der Affection des äusseren Körpers gleich ist. Und folglich, wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Einer Unsersgleichen von irgend einem Affect afficirt ist, so wird dieses Phantasiebild eine Affection unseres Körpers ausdrücken, die diesem Affecte gleich ist, und also dadurch, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Etwas Unsersgleichen von einem Affecte afficirt werde, werden wir von einem gleichen Affecte afficirt, wie es selbst. Wenn wir Etwas Unsersgleichen hassen, werden wir insofern (nach L. 23 d. Th.) von einem, jenem entgegengesetzten Affecte afficirt werden, nicht aber von einem gleichen. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Nachahmung der Affecte heisst, wenn sie sich auf die Unlust bezieht, das Mitleid (siehe hierüber Anmerkung zu L. 22 d. Th.), aber auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche also nichts Anderes ist, als Begierde nach Etwas, die dadurch in uns erzeugt wird, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Andere Unsersgleichen dieselbe Begierde haben.

1. Folgesatz. Wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand, welchen wir mit einem Affecte begleitet hatten, Etwas Unsersgleichen mit Lust afficirt, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen in der Phantasie vorstellen, dass er es mit Unlust afficire, werden wir dagegen von Hass gegen ihn afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso aus dem vor. bewiesen, wie Lehrsatz 22 d. Th. aus Lehrsatz 21.

2. Folgesatz. Dasjenige, was wir bemitleiden, können wir desshalb nicht hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust afficirt.

Beweis. Denn wenn wir es desshalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach L. 23 d. Th.) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

3. *Folgesatz.* Dasjenige, das wir bemitleiden, werden wir, so viel wir können, von seinem Leiden zu befreien streben.

Beweis. Dasjenige, was das von uns bemitleidete Ding mit Unlust afficirt, afficirt auch uns mit gleicher Unlust (nach dem vor. L.) und folglich werden wir suchen, uns Alles dessen zu erinnern, was das Daseyn dieses Letzteren aufhebt oder zerstört (nach L. 13 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu L. 9 d. Th.) wir werden danach gelüsten oder dazu bestimmt werden, es zu zerstören und uns also bestreben, dasjenige, was wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Wille oder dieses Verlangen, wohl zu thun, das daraus entspringt, dass wir Etwas bemitleiden, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, heisst Wohlwollen, welches also nichts Anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Ueber Liebe und Hass gegen den, der demjenigen, was wir uns als Unsersgleichen vorstellen, Gutes oder Böses erzeigt hat, siehe übrigens Anm. zu L. 22 d. Th.

28. Lehrsatz. Alles das, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es zur Lust führe, suchen wir zum Werden zu fördern; Alles aber, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es derselben widerstrebe oder zur Unlust führe, suchen wir zu entfernen oder zu vernichten.

Beweis. Wir suchen, so viel wir vermögen, das in der Phantasie uns vorzustellen, wovon wir uns vorstellen, dass es zur Lust führe (nach L. 12 d. Th.), d. h. (nach L. 17, Th. 2) wir suchen es so viel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daseyend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes oder das Denkvermögen ist von Natur gleich und zusammen mit dem Bestreben des Körpers oder dem Thätigkeitsvermögen (wie aus Folges. zu L. 7 und Folges. zu L. 11, Th. 2 deutlich folgt). Wir streben also, oder (was nach Anm. zu L. 9 d. Th. dasselbe ist) wir begehren und bezwecken unbedingt, dass es da sey. Diess war das erste. Ferner, wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass das, was wir für die Ursache der Unlust halten, d. h. (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) dass das, was wir hassen, vernichtet werde, werden wir Lust empfinden (nach L. 20 d. Th.) und es folglich (nach dem ersten Theil dieses Beweises) zu vernichten oder (nach L. 13, Th. 3) zu entfernen suchen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Diess war das zweite. Wir suchen also Alles das, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass es zur Lust etc. W. b. z. w.

29. Lehrsatz. Wir werden auch Alles das zu thun streben, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass die[1] Menschen es mit Lust ansehen, und dagegen das zu thun vermeiden, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass die Menschen es verabscheuen.

Beweis. Dadurch, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, dass die Menschen etwas lieben oder hassen, werden wir dasselbe lieben oder hassen (nach L. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) eben dadurch werden wir Lust oder Unlust über die Gegenwart dieses Dinges empfinden und werden also (nach dem vor. L.) Alles das zu thun streben, wovon wir uns in der Phantasie vorstellen, dass die Menschen es lieben oder mit Lust ansehen etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Bestreben, etwas zu thun, sowie auch zu unterlassen, blos aus dem Grunde, damit wir den Menschen gefallen, heisst Ehrsucht, besonders wenn wir der grossen Menge so übermässig zu gefallen streben, dass wir zu unserem oder auch zu eines Andern Schaden etwas thun oder unterlassen; sonst nennt man es gewöhnlich Humanität. Die Lust ferner, womit wir uns die That eines Andern in der Phantasie vorstellen, durch welche er uns zu ergötzen gesucht hat, nenne ich Lob; die Unlust aber, womit wir im Gegentheile seine That missbilligen, nenne ich Tadel.

30. Lehrsatz. Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich in der Phantasie vorstellt, dass es die Andern mit Lust afficirt, wird er von Lust afficirt werden, die von der Vorstellung seiner selbst als der Ursache begleitet wird, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten. Wenn er dagegen etwas gethan hat, wovon er sich in der Phantasie vorstellt, dass es die Andern mit Unlust afficirt, wird er dagegen sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass er die Andern mit Lust oder Unlust afficirt, wird eben dadurch (nach L. 27 d. Th.) von Lust oder Unlust afficirt werden. Da aber der Mensch (nach L. 19 und 23, Th. 2) durch die Affectionen, von denen er zum Handeln bestimmt wird, sich seiner bewusst ist, so wird also der, welcher etwas gethan hat, wovon er sich selber in der Phantasie vorstellt, dass es die Andern mit Lust afficirt, von Lust affi-

[1] Man muss hier und im Folgenden solche Menschen verstehen, welche wir mit keinem Affecte begleitet haben.

cirt werden mit dem Bewusstseyn seiner selbst als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. b. w.

Anmerkung. Da die Liebe (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) Lust ist, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache, und der Hass Unlust, ebenfalls begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache, so wird also diese Lust und Unlust eine Gattung von Liebe und Hass seyn. Weil aber Liebe und Hass sich auf äussere Gegenstände beziehen, so werden wir diese Affecte mit anderen Worten bezeichnen, nämlich die Lust, welche mit der Vorstellung einer äussern Ursache begleitet ist, werden wir Ruhm nennen, und die diesem entgegengesetzte Unlust, Scham, wenn nämlich Lust oder Unlust daraus entsteht, dass der Mensch glaubt, er werde gelobt oder getadelt. Sonst werde ich die Lust, welche mit der Vorstellung einer äussern Ursache begleitet ist, Zufriedenheit mit sich selber, die aber ihr entgegengesetzte Unlust, Reue nennen. Weil ferner (nach Folges. zu L. 17, Th 2) die Lust, womit Jemand die Andern zu afficiren sich vorstellt, eine blos eingebildete seyn kann, und (nach L. 25 d. Th.) Jeder Alles das von sich in der Phantasie vorzustellen strebt, wovon er sich vorstellt, dass es ihn mit Lust afficirt, ist es also leicht möglich, dass der Ruhmsüchtige hochmüthig ist und sich einbildet, dass er Allen angenehm sey, während er Allen lästig ist.

31. Lehrsatz. Wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Einer Etwas liebt, begehrt oder hasst, was wir selber lieben oder hassen, so werden wir eben dadurch das Ding beständiger lieben oder hassen. Wenn wir uns aber in der Phantasie vorstellen, dass er das, was wir lieben, verabscheuen, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seele erleiden.

Beweis. Blos dadurch, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Einer Etwas liebt, werden wir eben auch dasselbe lieben (nach L. 27 d. Th.). Wir setzen aber voraus, dass wir dasselbe ohnediess lieben; es tritt also eine neue Ursache zur Liebe hinzu, wodurch sie genährt wird, und sonach werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beständiger lieben. Ferner dadurch, dass wir uns vorstellen, dass Einer Etwas verabscheue, werden wir es verabscheuen (nach demselben L.). Wenn wir aber annehmen, dass wir zu derselben Zeit eben diess lieben, werden wir also zu derselben Zeit dasselbe lieben und verabscheuen, oder (siehe Anmerk. zu L. 17 d. Th.) wir werden ein Schwanken der Seele erleiden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus und aus Lehrsatz 28 d. Th. folgt, dass Jeder, so viel er vermag, dahin strebt, dass Jeder das liebe, was er selbst liebt, und das hasse, was er selbst hasst. Daher sagt der Dichter:

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muss Jeder, der liebet;"
„Eisern ist, wer das Herz liebt, das ein Andrer verliess." [1]

Anmerkung. Dieses Bestreben zu bewirken, dass ein Jeder in Rücksicht auf das, was wir lieben und hassen, uns beistimme, ist eigentlich Ehrsucht (siehe Anmerk. zu L. 29 d. Th.). Und so sehen wir, dass ein Jeder von Natur begehrt, dass die Uebrigen nach seinem Sinne leben. Wenn nun Alle diess gleicherweise begehren, sind sie sich gleicherweise im Wege, und während sie Alle von Allen gelobt oder geliebt seyn wollen, sind sie einander verhasst.

32. Lehrsatz. Wenn wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand sich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein erlangen kann, werden wir zu bewirken suchen, dass er das Ding nicht erlange.

Beweis. Schon dadurch, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, dass Jemand sich eines Dinges erfreut, werden wir (nach L. 27 d. Th. nebst Folges. 1) dieses Ding lieben und begehren, uns dessen zu erfreuen. Aber (nach der Voraussetzung) stellen wir uns in der Phantasie als ein Hinderniss dieser Lust vor, dass Jener sich eben dieses Dinges erfreut; also (nach L. 28 d. Th.) werden wir zu bewirken suchen, dass er es nicht erlange. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen also, dass es mit der Natur der Menschen meist so beschaffen ist, dass man die, denen es schlecht geht, bemitleidet und die, denen es wohl geht, beneidet, und zwar (nach dem vor. L.) mit um so grösserem Hasse, je mehr man dasjenige liebt, in dessen Besitz man sich einen Andern vorstellt. Wir sehen ferner, dass aus derselben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus welcher folgt, dass die Menschen mitleidig sind, auch folgt, dass sie neidisch und ehrsüchtig sind. Wenn wir endlich die Erfahrung selbst zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, dass sie selbst dieses alles lehrt, besonders wenn wir auf die früheren Jahre unseres Lebens achten. Denn wir machen die Erfahrung, dass die Kinder, weil ihr Körper beständig wie im Gleichgewichte ist, schon desshalb weinen oder lachen,

[1] Ovid's Liebesgedichte, Buch 2, Elegie 19, V. 5 und 6.

weil sie Andere lachen oder weinen sehen, und was sie Andere sonst thun sehen, wollen sie sogleich nachahmen, und sie wünschen sich Alles, wovon sie sich vorstellen, dass Andere sich daran ergötzen, weil nämlich die Bilder der Dinge, wie wir gesagt haben, die Affectionen des menschlichen Körpers selbst sind oder Modi, wodurch der menschliche Körper von äusseren Ursachen afficirt und veranlasst wird, dieses oder jenes zu thun.

33. Lehrsatz. Wenn wir Etwas Unsersgleichen lieben, suchen wir, so viel wir können, zu bewirken, dass es uns wieder liebe.

Beweis. Etwas, das wir lieben, suchen wir vor dem Uebrigen, so viel wir können, uns in der Phantasie vorzustellen (nach L. 12 d. Th.). Wenn also dasselbe Unsersgleichen ist, werden wir es vorzugsweise mit Lust zu afficiren (nach L. 29 d. Th.) oder, so viel als möglich, zu bewirken suchen, dass der geliebte Gegenstand mit Lust afficirt werde, welche mit der Vorstellung begleitet ist, d. h. (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) dass es uns wieder liebe. W. z. b. w.

34. Lehrsatz. Je grösser wir uns den Affect in der Phantasie vorstellen, den der geliebte Gegenstand gegen uns hat, desto rühmlicher werden wir uns erscheinen.

Beweis. Wir streben, so viel wir können, dass der geliebte Gegenstand uns wieder liebe (nach dem vor. L.), d. h. (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) dass der geliebte Gegenstand mit Lust afficirt werde, welche mit der Vorstellung von uns begleitet ist. Je grösser wir uns also die Lust in der Phantasie vorstellen, womit der geliebte Gegenstand um unsertwillen afficirt ist, desto mehr wird dieses Bestreben befördert d. h. (nach L. 11 d. Th. nebst Anmerk.) mit desto grösserer Lust werden wir afficirt. Wenn wir aber darüber Lust empfinden, dass wir einen Andern Unsersgleichen mit Lust afficirt haben, dann betrachten wir uns selbst mit Lust (nach L. 30 d. Th.). Je grösser wir uns also den Affect in der Phantasie vorstellen, mit welcher der geliebte Gegenstand gegen uns angethan ist, mit desto grösserer Lust werden wir uns selbst betrachten oder (nach Anmerk. zu L. 30 d. Th.) desto rühmlicher werden wir uns erscheinen. W. z. b. w.

35. Lehrsatz. Wenn sich Jemand in der Phantasie vorstellt, dass der geliebte Gegenstand durch ein gleiches oder engeres Band der Freundschaft sich mit einem Andern verbinde, als das war, wodurch er allein desselben sich bemächtigte, so wird er mit Hass gegen den

geliebten Gegenstand selbst afficirt werden und jenen Andern beneiden.

Beweis. Man erscheint sich um so rühmlicher, je grösser man sich die Liebe vorstellt, womit der geliebte Gegenstand gegen Jemanden afficirt ist (nach dem vor. Lehrsatz), d. h. (nach Anmerk. zu L. 30 d. Th.) man hat um so mehr Lust, und folglich (nach L. 28 d. Th.) wird man so viel als möglich sich vorzustellen suchen, dass der geliebte Gegenstand auf das Engste mit ihm verbunden sey, ein Bestreben oder Trieb, welcher sich steigert, wenn man einen Andern dasselbe begehrend sich in der Phantasie vorstellt (nach L. 31 d. Th.). Es wird nun aber angenommen, dass dieses Bestreben oder dieser Trieb eingeschränkt wird von dem Bilde des geliebten Gegenstandes selbst, das von dem Bilde dessen, mit dem der geliebte Gegenstand sich verbindet, begleitet ist. Also würde man (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) eben dadurch mit Unlust afficirt werden, die von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes als der Ursache und zugleich von dem Bilde des Andern begleitet ist, d. h. (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) man wird mit Hass gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und zugleich gegen jenen Andern (nach Folgesatz zu Lehrsatz 15 d. Th.), den man desshalb (nach L. 13 d. Th.), dass er sich des geliebten Gegenstandes erfreut, beneiden wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser mit Neid verbundene Hass gegen den geliebten Gegenstand heisst Eifersucht, welche also nichts Anderes ist, als ein Schwanken der Seele, entsprungen aus Hass und Liebe zugleich, begleitet von der Vorstellung eines Andern, den man beneidet. Uebrigens wird dieser Hass gegen den geliebten Gegenstand grösser seyn, nach Massgabe der Lust, womit der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Gegenstandes afficirt zu werden pflegte, und auch nach Massgabe des Affects, mit dem er gegen denjenigen angethan war, welchen er den geliebten Gegenstand mit sich vereinigend vorstellt. Denn wenn er ihn hasste, wird er eben dadurch den geliebten Gegenstand (nach L. 24 d. Th.) hassen, weil er sich in der Phantasie vorstellt, dass derselbe das, was er selber hasst, mit Lust afficirt, und auch (nach Folgesatz zu L. 15 d. Th.) desshalb, weil er gezwungen wird, das Bild des geliebten Gegenstandes mit dem Bilde dessen, den er hasst, zu verbinden. Dieses findet meist bei der Frauenliebe Statt; denn wer sich in der Phantasie vorstellt, dass ein Weib, das er liebt, sich einem Andern preis gibt, wird nicht blos desshalb betrübt werden, weil sein Trieb gehemmt wird, sondern er verabscheut es

auch, weil er das Bild des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und Entleerungen eines Andern zu verbinden gezwungen ist. Hierzu kommt endlich, dass der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene, die ihm der geliebte Gegenstand zu zeigen pflegte, von diesem aufgenommen wird, und auch darum hat der Liebende Unlust, wie ich gleich zeigen werde.

36. Lehrsatz. Wer sich des Gegenstandes erinnert, woran er sich einmal erfreute, wünscht denselben unter gleichen Umständen zu erlangen, als da er zuerst sich dessen erfreute.

Beweis. Alles, was der Mensch zugleich mit dem Gegenstande sah, der ihn erfreut hat, wird (nach L. 15 d. Th.) im besonderen Falle Ursache der Lust seyn, und folglich (nach L. 28 d. Th.) wird er alles dieses zugleich mit dem Gegenstande, der ihn erfreut hat, zu erlangen wünschen, oder er wird den Gegenstand unter allen den Umständen zu erlangen wünschen, als da er zuerst sich daran erfreut hat. W. z. b. w.

Folgesatz. Wenn daher der Liebende die Erfahrung macht, dass einer der Umstände fehlt, wird er Unlust empfinden.

Beweis. Denn insofern er die Erfahrung macht, dass ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas in der Phantasie vor, was das Daseyn dieses Gegenstandes ausschliesst. Da er aber aus Liebe jenen Gegenstand oder jenen Umstand (nach dem vor. L.) wünscht, wird er Unlust empfinden (nach L. 19 d. Th.), insofern er sich in der Phantasie vorstellt, dass er fehlt.

Anmerkung. Diese Unlust heisst, insofern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was wir lieben, Sehnsucht.

37. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus Unlust oder Lust, und aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so grösser, je grösser der Affect ist.

Beweis. Die Unlust vermindert oder beschränkt (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menschen, d. h. (nach L. 7 d. Th.) vermindert oder beschränkt das Bestreben, womit der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt, und ist folglich (nach L. 5 d. Th.) diesem Bestreben entgegengesetzt. Alles, was der von Unlust afficirte Mensch anstrebt, ist, die Unlust zu entfernen; aber (nach der Def. der Unlust) je grösser die Unlust ist, einem um so grösseren Theil des menschlichen Thätigkeitsvermögens stellt sie sich nothwendiger Weise entgegen; also je grösser die Unlust ist, mit desto grösserem Thätigkeitsvermögen wird der Mensch dagegen streben, die Unlust zu entfernen, d. h.

(nach Anm. zu L. 6 d. Th.) mit desto grösserer Begierde oder grösserem Triebe wird er die Unlust zu entfernen suchen. Da ferner die Lust (nach. Anm. zu L. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erhöht, so wird leicht auf demselben Wege bewiesen, dass der mit Lust afficirte Mensch nichts Anderes wünscht, als sie sich zu erhalten, und zwar mit um so grösserer Begierde, je grösser die Lust ist. Endlich, da Hass und Liebe selbst Affecte der Lust oder Unlust sind, so folgt auf dieselbe Weise, dass das Bestreben, der Trieb oder die Begierde, die aus Hass oder Liebe entstehen, nach Massgabe des Hasses und der Liebe grösser seyn werden. W. z. b. w.

38. **Lehrsatz.** Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen begonnen hat, so dass die Liebe völlig vertilgt wird, wird er ihn bei gleicher Ursache mit grösserem Hass verfolgen, als wenn er ihn nie geliebt hätte, und mit um so grösserem, je grösser die Liebe vorher gewesen war.

Beweis. Denn wenn Jemand den Gegenstand, den er liebt, zu hassen beginnt, so werden mehr Triebe bei ihm eingeschränkt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn die Liebe ist Lust (nach Anm. zu L. 13 d. Th.), welche der Mensch so viel als möglich zu erhalten sucht (nach L. 28 d. Th.) und zwar (nach ders. Anm. zu L. 13 d. Th.) dadurch, dass er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig betrachtet und ihn (nach L. 21 d. Th.) so viel als möglich mit Lust afficirt; ein Streben, welches (nach dem vor. L.) um so grösser ist, je grösser die Liebe ist, so wie auch das Bestreben, zu bewirken, dass der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (siehe L. 33 d. Th.). Diese Bestrebungen werden aber durch den Hass gegen den geliebten Gegenstand eingeschränkt (nach Folges. zu L. 13 und nach L. 23 d. Th.), also auch aus dieser Ursache wird (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) der Liebende mit Unlust afficirt, und mit desto grösserer, je grösser die Liebe gewesen war, d. h. ausser der Unlust, welche die Ursache des Hasses war, entsteht eine andere daraus, dass er den Gegenstand geliebt hat. Folglich wird er mit grösserm Affect von Unlust den geliebten Gegenstand betrachten, d. h. (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) er wird ihn mit grösserm Hasse verfolgen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und mit um so grösserem, je grösser die Liebe gewesen war. W. z. b. w.

39. **Lehrsatz.** Wer Jemanden hasst, wird ihm Uebles zuzufügen suchen, wenn er nicht fürchtet, dass für ihn

selbst ein grösseres Uebel daraus entsteht, und umgekehrt, wer Jemanden liebt, wird ihm nach demselben Gesetze wohlzuthun suchen.

Beweis. Jemanden hassen, ist (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) Jemanden sich als Ursache der Unlust in der Phantasie vorstellen, und folglich wird (nach L. 28 d. Th.) derjenige, der Jemanden hasst, denselben zu entfernen oder zu vernichten streben. Wenn er aber dadurch für sich etwas Schlimmeres oder (was dasselbe ist) ein grösseres Uebel befürchtet und glaubt, er könne dieses dadurch vermeiden, dass er dem Gehassten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben suchen (nach dems. L. 28 d. Th.), ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach L. 37. d. Th.) mit um so grösserem Streben, als das war, welches ihn trieb, ihm das Uebel zuzufügen, und diess wird darum obsiegen, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils ist ebenso. Also wer Jemanden hasst etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verstehe hier unter gut jede Art der Lust und ferner Alles, was dazu führt, und hauptsächlich dasjenige, was alle Sehnsucht, welche sie auch sey, befriedigt; unter übel aber jede Art der Unlust und hauptsächlich diejenige, welche die Sehnsucht unbefriedigt lässt. Denn oben (in der Anm. zu L. 9 d. Th.) haben wir gezeigt, dass wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil das gut nennen, was wir begehren, und folglich nennen wir das übel, was wir verabscheuen. Daher beurtheilt oder schätzt ein Jeder nach seinem Affecte, was gut, übel, besser, schlimmer, und was endlich das Beste oder das Schlimmste sey. So hält der Habsüchtige einen Haufen Geld für das beste, dessen Mangel aber für das Schlimmste. Der Ehrsüchtige aber begehrt nichts so sehr als den Ruhm, und fürchtet dagegen nichts so sehr als den Schimpf. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als das Unglück eines Andern, und nichts unangenehmer, als fremdes Glück; und so urtheilt ein Jeder nach seinem Affecte, dass Etwas gut oder übel, nützlich oder unnütz sey. Uebrigens heisst dieser Affect, wodurch der Mensch so angethan wird, dass er das, was er will, nicht wolle, oder dass er das, was er nicht will, wolle, Besorgniss, die also nichts Anderes ist, als Furcht, insofern der Mensch von ihr angehalten wird, das von ihm für bevorstehend gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe L. 28 d. Th.). Wenn aber das Uebel, das er besorgt, Schimpf ist, wird die Besorgniss Scham genannt. Wenn endlich das Verlangen, ein zukünftiges Uebel

zu vermeiden, durch die Besorgniss vor einem anderen Uebel eingeschränkt wird, so dass man nicht weiss, was man lieber will, so heisst die Furcht Verzagtheit, vornehmlich wenn die beiden Uebel, die man befürchtet, zu den grössten gehören.

40. Lehrsatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass er von Jemanden gehasst werde und ihm keine Ursache zum Hasse gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder hassen.

Beweis. Wer sich einen mit Hass Afficirten in der Phantasie vorstellt, wird eben dadurch auch mit Hass afficirt werden (nach L. 27 d. Th.) d. h. (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) mit Unlust, die von der Vorstellung einer äussern Ursache begleitet wird. Aber er selbst stellt sich (nach der Voraussetzung) als die Ursache nur jenen vor, der ihn hasst; also wird er dadurch, dass er sich, als von Jemanden gehasst, vorstellt, mit Unlust afficirt werden, die von der Vorstellung dessen, der ihn hasst, begleitet ist, oder (nach derselben Anmerk.) er wird ihn hassen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn er sich in der Phantasie nun vorstellt, dass er gerechte Ursache zum Hasse gegeben habe, dann wird er (nach L. 30 d. Th. und Anmerk.) mit Scham afficirt werden. Diess ist aber (nach L. 25 d. Th.) selten der Fall. Ausserdem kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch daraus entstehen, dass der Hass auf das Bestreben folgt, demjenigen Uebles zuzufügen, den man hasst (nach L. 39 d. Th.). Wer sich also vorstellt, dass er von Jemanden gehasst werde, wird ihn sich als Ursache eines Uebels oder der Unlust vorstellen und wird also mit Unlust oder Furcht afficirt werden, begleitet von der Vorstellung dessen, der ihn hasst, als Ursache, d. h. er wird wiederum mit Hass afficirt werden, wie oben.

1. Folgesatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass der, den er liebt, mit Hass gegen ihn afficirt ist, wird von Hass und Liebe zugleich bestürmt werden, denn insofern er sich vorstellt, dass er von ihm gehasst werde, wird er (nach obig. L.) bestimmt, ihn wieder zu hassen. Aber (nach der Voraussetzung) liebt er ihn dessen ungeachtet; er wird also zugleich von Hass und Liebe bestürmt werden.

2. Folgesatz. Wenn sich Jemand in der Phantasie vorstellt, dass ihm von Jemanden, gegen den er vorher keinen Affect hatte, aus Hass ein Uebel zugefügt sey, so wird er alsbald ihm dasselbe Uebel wieder zu vergelten suchen.

Beweis. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass Jemand mit Hass gegen ihn afficirt sey, wird ihn (nach obig. L.) wieder hassen und (nach L. 26 d. Th.) alles dessen sich zu erinnern suchen, was ihn mit Unlust afficiren kann und (nach L. 39 d. Th.) ihm diess zuzufügen streben. Aber (nach der Voraussetzung) das Erste, was er sich von dieser Art vorstellt, ist das ihm zugefügte Uebel; also wird er sogleich suchen, ihm dasselbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Bestreben, dem Uebles zuzufügen, den wir hassen, heisst Zorn; das Bestreben aber, ein uns zugefügtes Uebel wieder zu vergelten, heisst Rache.

41. Lehrsatz. Wenn sich Jemand in der Phantasie vorstellt, dass er von Jemanden geliebt werde und keine Ursache dazu gegeben zu haben glaubt (dies ist möglich nach Folges. z. L. 15 und nach L. 16 d. Th.), so wird er ihn wieder lieben.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie der vorige. (L. auch dessen Anmerk.)

Anmerkung. Wenn er gerechte Ursache zur Liebe gegeben zu haben glauben wird, wird er sich rühmlich erscheinen (nach L. 30 d. Th. mit der Anmerk.). Diess ist (nach L. 25 d. Th.) ziemlich oft der Fall, und wir sagten, dass das Gegentheil davon Statt findet, wenn sich Jemand in der Phantasie vorstellt, dass er von Jemanden gehasst werde. (Siehe Anm. zum vor. L.) Ferner heisst diese gegenseitige Liebe, und folglich (nach L. 39 d. Th.) das Bestreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt und der uns (nach demselben Lehrsatze 39 d. Th.) wohl zu thun sucht: Dank oder Dankbarkeit, und sonach erhellt, dass die Menschen weit mehr zur Rache, als zur Entgeltung einer Wohlthat bereit sind.

Folgesatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass er von dem, den er hasst, geliebt werde, wird von Hass und Liebe zugleich bestürmt werden. — Diess wird auf demselben Wege wie der Folgesatz des vorigen Satzes bewiesen.

Anmerkung. Wenn der Hass überwiegen sollte, wird er demjenigen Uebles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird; dieser Affect heisst Grausamkeit, vornehmlich, wenn man glaubt, dass der Liebende keine gewöhnliche Ursache zum Hasse gegeben habe.

42. Lehrsatz. Wer aus Liebe oder aus Hoffnung auf Ruhm Jemanden eine Wohlthat erzeigt hat, wird Unlust empfinden, wenn er sieht, dass die Wohlthat mit undankbarem Sinne angenommen wird.

Beweis. Wer Jemanden Seinesgleichen liebt, strebt soviel als

möglich zu bewirken, von demselben wieder geliebt zu werden (nach L. 33 d. Th.). Wer daher aus Liebe Jemanden eine Wohlthat erwiesen hat, thut dieses von dem Wunsche beseelt, wieder geliebt zu werden d. h. (nach L. 34 d. Th.) aus Hoffnung auf Ruhm oder (nach Anm. zu L. 30 d. Th.) auf Lust. Also wird er (nach L. 12 d. Th.) streben, sich die Ursache des Ruhms so viel als möglich in der Phantasie vorzustellen oder als wirklich daseyend zu betrachten. Aber (nach der Vorauss.) stellt er sich etwas Anderes vor, was das Daseyn dieser Ursache ausschliesst, also wird er (nach L. 19 d. Th.) eben darüber Unlust haben. W. z. b. w.

43. Lehrsatz. Hass wird durch gegenseitigen Hass gesteigert und kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis. Stellt sich Jemand in der Phantasie vor, dass der, den er hasst, mit Hass gegen ihn angethan ist, so entsteht eben dadurch (nach L. 40 d. Th.) neuer Hass, während (nach der Vorauss.) der erstere noch dauert. Wenn er sich denselben dagegen als mit Liebe zu ihm angethan vorstellt, betrachtet er, insofern er sich diess in der Phantasie vorstellt, sich selbst mit Lust (nach L. 30 d. Th.) und wird insofern (nach L. 29 d. Th.) ihm zu gefallen streben, d. h. (nach L. 41 d. Th.) er strebt, insofern ihn nicht zu hassen und mit keiner Unlust zu afficiren. Und zwar wird dieses Bestreben (nach L. 37 d. Th.) grösser oder geringer seyn, je nach Massgabe des Affects, aus dem es entsteht. Und folglich, wenn es grösser ist, als das, welches aus dem Hasse entsteht und wonach es den gehassten Gegenstand (nach L. 26 d. Th.) mit Unlust zu afficiren strebt, wird es obsiegen und den Hass aus der Seele vertilgen. W. z. b. w.

44. Lehrsatz. Der Hass, der gänzlich von Liebe besiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist desshalb grösser, als wenn der Hass nicht vorangegangen wäre.

Beweis. Dieser verfährt auf dieselbe Art, wie der des Lehrsatzes 38 d. Th. Denn wer den Gegenstand, den er hasst, oder den er mit Unlust zu betrachten gewohnt war, zu lieben anfängt, hat schon dadurch Lust, dass er liebt, und zu dieser Lust, welche die Liebe in sich schliesst (siehe die Def. derselben in der Anmerk. zu L. 13 d. Th.), kommt noch diejenige hinzu, die daraus entsteht, dass das Bestreben, die Unlust, die der Hass in sich schliesst, zu entfernen (wie ich L. 37 d. Th. gezeigt habe), durchaus erhöht wird, begleitet von der Vorstellung dessen, den man hasste, als der Ursache.

Anmerkung. Obgleich sich die Sache so verhält, so wird doch Niemand einen Gegenstand zu hassen oder mit Unlust afficirt zu werden streben, um dieser grösseren Lust zu geniessen, d. h. Niemand wird in der Hoffnung auf Schadenersatz Schaden zu leiden wünschen noch sich sehnen, krank zu seyn, in der Hoffnung auf Genesung. Denn Jeder wird sich immer bestreben, sein Seyn zu erhalten und die Unlust, so viel er vermag, zu entfernen. Könnte es dagegen anders gedacht werden, dass der Mensch wünschen könnte, Jemanden zu hassen, um ihn hernach mit grösserer Liebe zu umfassen, dann wird er sich immer sehnen, ihn zu hassen; denn je grösser der Hass gewesen, desto grösser wird die Liebe seyn, und folglich wird er sich stets sehnen, dass der Hass immer mehr und mehr wachse, und aus demselben Grunde wird der Mensch streben, immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherstellung der Gesundheit nachher eine desto grössere Lust zu geniessen, und folglich wird er immer krank zu seyn streben, was (nach L. 6 d. Th.) widersinnig ist.

45. Lehrsatz. Wenn sich Jemand in der Phantasie vorstellt, dass Einer Seinesgleichen gegen einen Gegenstand Seinesgleichen mit Hass erfüllt ist, so wird er ihn hassen.

Beweis. Denn der geliebte Gegenstand hasst den ihn hassenden wiederum (nach L. 40 d. Th.). Der Liebende also, der sich in der Phantasie vorstellt, dass Jemand den geliebten Gegenstand hasst, stellt sich eben desshalb in der Phantasie vor, dass der geliebte Gegenstand mit Hass, das heisst (nach der Anmerk. zu L. 30 d. Th.) mit Unlust afficirt sey, und hat folglich Unlust (nach L. 21 d. Th.) und zwar begleitet mit der Vorstellung dessen, der den geliebten Gegenstand hasst, als der Ursache, das heisst (nach Anmerk. z. L. 13 d. Th.) er wird diesen hassen. W. z. b. w.

46. Lehrsatz. Wenn Jemand von Einem aus andern Stande oder Volke, das von dem seinigen verschieden ist, mit Lust oder Unlust afficirt wird, begleitet von der Vorstellung desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes als der Ursache, so wird er nicht nur diesen, sondern alle von demselben Stande oder Volke lieben oder hassen.

Beweis. Der Beweis hiervon erhellt aus L. 16 d. Th.

47. Lehrsatz. Die Lust, welche daraus entsteht, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, ein uns verhasster Gegenstand werde zerstört oder von einem andern

Uebel afficirt, entsteht nicht ohne einige Unlust der Seele.

Beweis. Dieser erhellt aus L. 27 d. Th. Denn inwiefern wir uns Etwas Unsersgleichen als von Unlust afficirt in der Phantasie vorstellen, insofern haben wir Unlust.

Anmerkung. Dieser Lehrsatz kann auch aus Folges. 17 Th. 2 bewiesen werden. Denn so oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich es nicht wirklich da ist, betrachten wir es nur als gegenwärtig, und der Körper wird auf dieselbe Weise afficirt. Inwiefern daher das Andenken an einen Gegenstand lebendig ist, insofern wird der Mensch bestimmt, ihn mit Unlust zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während noch das Bild des Dinges bleibt, durch das Andenken an diejenigen Dinge eingeschränkt, die das Daseyn von diesem ausschliessen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Mensch nur insofern Lust, als diese Bestimmung eingeschränkt wird; und daher kommt es, dass diese Lust, welche aus dem Uebel des gehassten Gegenstandes entsteht, sich so oft wiederholt, als wir uns des Gegenstandes erinnern; denn, wie wir gesagt haben, wenn das Bild dieses Gegenstandes erregt wird, bestimmt es, weil es das Daseyn des Gegenstandes selbst in sich schliesst, den Menschen, den Gegenstand mit derselben Unlust zu betrachten, mit der er ihn zu betrachten pflegte, als er da war. Weil er aber mit dem Bilde dieses Gegenstandes andere Bilder verknüpft, welche das Daseyn desselben ausschliessen, so wird diese Bestimmung zur Unlust alsbald eingeschränkt, und der Mensch hat von neuem Lust, und diess so oft, als diese Wiederholung geschieht. Und dieses ist die Ursache, warum die Menschen Lust empfinden, so oft sie sich eines nun vergangenen Uebels erinnern, und dass es sie freut, die Gefahren zu erzählen, von denen sie befreit sind. Denn, wenn sie sich eine Gefahr in der Phantasie vorstellen, betrachten sie sie als noch zukünftig und werden bestimmt, sie zu fürchten. Diese Bestimmung wird von neuem eingeschränkt durch die Vorstellung der Befreiung, welche sie mit der Vorstellung dieser Gefahr verbunden haben, als sie von ihr befreit wurden, und diese macht sie von neuem sicher, und also empfinden sie von Neuem Lust.

48. Lehrsatz. Liebe und Hass z. B. gegen Petrus wird vernichtet, wenn die Unlust, welche dieser, und die Lust, welche jene in sich schliesst, mit der Vorstellung einer andern Ursache sich verknüpft, und insofern werden Beide vermindert, wiefern wir uns in der Phantasie

vorstellen, dass nicht Petrus allein die Ursache von einem derselben gewesen sey.

Beweis. Dieser erhellt aus der blossen Definition der Liebe und des Hasses (siehe diese in der Anmerk. zu L. 13 d. Th.); denn nur desshalb heisst die Lust Liebe und die Unlust Hass gegen Petrus, weil Petrus als die Ursache dieser oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn also diess ganz oder zum Theil aufgehoben ist, wird auch der Affect gegen Petrus ganz oder zum Theil aufhören. W. z. b. w.

49. Lehrsatz. Liebe und Hass gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache grösser seyn, als gegen einen der Nothwendigkeit Unterworfenen.

Beweis. Der Gegenstand, den wir uns als frei in der Phantasie vorstellen, muss durch sich (nach Def. 7 Th. 1) ohne andere aufgefasst werden. Wenn wir ihn uns also als Ursache der Lust oder Unlust in der Phantasie vorstellen, so werden wir ihn eben desshalb (nach Anmerk. zu L. 13 d. Th.) lieben oder hassen, und zwar (nach dem vor. L.) mit der grössten Liebe oder dem grössten Hasse, der aus einem gegebenen Affecte entstehen kann. Wenn wir uns aber den Gegenstand, der die Ursache dieser Affecte ist, als nothwendig vorstellen, dann werden wir (nach derselben Def. 7 Th. 1) ihn nicht allein, sondern mit anderen als die Ursache dieses Affectes uns in der Phantasie vorstellen, und also (nach dem vor. L.) wird Liebe und Hass gegen denselben kleiner seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, dass die Menschen, weil sie sich für frei halten, grössere Liebe oder grösseren Hass gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hiezu kommt die Nachahmung der Affecte, worüber man L. 27, 34, 40 und 43 d. Th. sehe.

50. Lehrsatz. Jedes Ding kann im gegebenen Falle Ursache der Hoffnung oder Furcht seyn.

Beweis. Dieser Lehrsatz wird auf demselben Wege bewiesen, wie Lehrsatz 15 d. Th. Man vergleiche diesen nebst der Anmerkung zu Lehrsatz 18 d. Th.

Anmerkung. Die Dinge, welche im gegebenen Falle Ursachen der Hoffnung oder Furcht sind, werden gute oder üble Vorzeichen genannt. Insofern sodann eben diese Vorzeichen Ursache der Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Def. der Hoffnung und Furcht, siehe diese in der Anmerk. 2 zu L. 18 d. Th.) Ursache der Lust oder Unlust, und folglich (nach Folges. zu L. 50 d. Th.) lieben oder hassen wir sie insofern und streben wir sie

(nach L. 28 d. Th.) als Mittel zu dem, was wir hoffen, zu erhalten oder als Hindernisse oder Ursachen der Furcht zu entfernen. Ausserdem folgt aus Lehrsatz 25 d. Th., dass wir von Natur so beschaffen sind, dass wir das, was wir hoffen, leicht, aber das, was wir fürchten, schwer glauben, und davon mehr oder weniger als recht ist, denken. Und hieraus ist der Aberglaube entstanden, mit welchem die Menschen allerwege zu kämpfen haben. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig, das Schwanken der Seele, das aus Furcht und Hoffnung entsteht, darzuthun; denn es folgt ja aus der blossen Definition dieser Affecte, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir seines Orts ausführlicher erläutern werden); und ausserdem lieben oder hassen wir etwas, insofern wir es hoffen oder fürchten, und sonach wird Jeder, was wir über Liebe und Hass gesagt haben, leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

51. Lehrsatz. Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig afficirt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig afficirt werden.

Beweis. Der menschliche Körper wird (nach Heisches. 3 Th. 2) von den äusseren Körpern auf sehr viele Weise afficirt. Es können daher zu derselben Zeit zwei Menschen verschiedenartig afficirt seyn, und folglich (nach Ax. 1, das nach Lehns. 3 hinter L. 13 Th. 2 folgt) können sie von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig afficirt werden. Ferner kann (nach dems. Heisches.) der menschliche Körper bald auf diese bald auf jene Weise afficirt seyn und folglich (nach dems. Ax.) von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus, wie es geschehen kann, dass der Eine hasst, was der Andere liebt, und dass der Eine nicht fürchtet, was der Andere fürchtet; und dass ein und derselbe Mensch bald liebt, was er vorher gehasst, und bald wagt, was er vorher gefürchtet hat etc. etc. Weil ferner ein Jeder nach seinem Affecte beurtheilt, was gut, was übel, was besser und was schlimmer sey (siehe Anmerk. d. L. 39 d. Th.), so folgt, dass die Menschen eben so sehr in ihrem Urtheile, als in ihrem Affecte verschieden seyn können. (Dass diess geschehen kann, obgleich der menschliche Geist ein Theil des göttlichen Verstandes ist, haben wir in der Anmerk. zu L. 17 Th. 2 dargethan.) Und daher kommt

es, dass, wenn wir die Einen mit den Andern vergleichen, sie nur nach der Verschiedenheit der Affecte von uns sich unterscheiden, und dass wir die Einen unerschrocken, Andere furchtsam und wieder Andere anders nennen. Ich z. B. werde Denjenigen unerschrocken nennen, der ein Uebel verachtet, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich ausserdem darauf achte, dass seine Begierde, dem Uebles zuzufügen, den er hasst, und dem wohlzuthun, den er liebt, durch die Besorgniss des Uebels nicht eingeschränkt wird, von welcher ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir Derjenige furchtsamer erscheinen, der ein Uebel fürchtet, das ich zu verachten pflege, und wenn ich noch darauf achte, dass seine Begierde durch die Besorgniss vor einem Uebel eingeschränkt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und so wird ein Jeder urtheilen. Aus dieser Natur des Menschen endlich und dieser Unbeständigkeit des Urtheils, sowohl dass der Mensch häufig nur nach seinem Affect über die Dinge urtheilt, als auch, dass die Dinge häufig nur in seiner Phantasie sind, von denen er glaubt, dass sie Lust oder Unlust bewirken, und die er daher (nach L. 28 d. Th.) zum Werden zu bringen oder zu entfernen sucht — um hier Anderes zu übergehen, was wir Th. 2 über die Ungewissheit der Dinge dargethan — so begreifen wir leicht, dass der Mensch oft die Ursache seiner Unlust, wie seiner Lust seyn kann, oder dass er sowohl mit Unlust als mit Lust afficirt werde, die von der Vorstellung seiner selbst als der Ursache begleitet sind. Und so sehen wir leicht ein, was Reue und was Zufriedenheit mit sich selber ist. Reue ist nämlich Unlust, begleitet von der Vorstellung seiner selbst; und Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, begleitet von der Vorstellung seiner selbst als der Ursache, und diese Affecte sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe L. 49 d. Th.)

52. Lehrsatz. Ein Gegenstand, den wir früher zugleich mit Anderem gesehen haben, oder von dem wir uns in der Phantasie vorstellen, dass er nichts hat, als was mehreren gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als einen, von dem wir uns in der Phantasie vorstellen, dass er etwas Besonderes hat.

Beweis. Sobald wir uns einen Gegenstand, den wir mit anderen Gegenständen gesehen haben, in der Phantasie vorstellen, erinnern wir uns auch sogleich der anderen (nach L. 18, Th. 2 und dessen Anm.), und so gerathen wir sogleich aus der Betrach-

tung des einen in die Betrachtung des andern. Ebenso geht es mit einem Gegenstande, von dem wir uns in der Phantasie vorstellen, dass er nichts hat, als was mehreren gemeinsam ist; denn eben dadurch setzen wir voraus, dass wir an ihm nichts betrachten, als was wir vorher bei anderen Gegenständen gesehen haben. Wenn wir aber voraussetzen, dass wir uns an einem Gegenstande etwas Besonderes, was wir vorher nie gesehen hatten, in der Phantasie vorstellen, sagen wir nichts Anderes, als dass der Geist, während er jenen Gegenstand betrachtet, nichts Anderes in sich habe, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung dieses verfallen kann, und folglich wird er nur dieses allein zu betrachten bestimmt. Ein Gegenstand also etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Affection des Geistes oder der Phantasie von einem einzelnen Dinge heisst, insofern sie blos im Geiste bleibt, Bewunderung; wird sie von einem Gegenstande, den wir befürchten, erregt, nennt man sie Bestürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den Menschen bei der blossen Betrachtung seiner selbst so in der Schwebe erhält, dass er an etwas Anderes, wodurch er jenes Uebel vermeiden könnte, nicht zu denken vermag. Wenn aber das, was wir bewundern, die Weisheit, der Fleiss eines Menschen oder etwas Derartiges ist, weil wir eben darin diesen Menschen als uns weit übertreffend betrachten, dann heisst die Bewunderung Hochachtung, andererseits Abscheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid etc. des Menschen verwundern. Ferner wenn wir die Weisheit, den Fleiss etc. eines Menschen, den wir lieben, bewundern, so wird die Liebe dadurch (nach L. 12 d. Th.) grösser seyn, und diese mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Verehrung. Und auf diese Weise können wir auch Hass, Hoffnung, Zuversicht und andere Affecte uns mit der Bewunderung verbunden denken, und sonach mehr Affecte ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, dass die Namen der Affecte mehr nach ihrem gewöhnlichen Vorkommen, als nach der genauen Erkenntniss derselben erfunden sind.

Der Bewunderung steht entgegen die Verachtung, deren Ursache meist darin liegt, dass wir nämlich, wenn wir Jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten etc. sehen, oder, wenn ein Ding auf den ersten Anblick Dingen ähnlich scheint, die wir bewundern, lieben, fürchten etc., (nach L. 15 nebst Folges. und L. 27 d. Th.) bestimmt werden, diess Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten etc. Wenn wir aber durch die Gegenwart des Dinges

selbst oder durch eine genauere Betrachtung ihm Alles das absprechen müssen, was Ursache der Bewunderung, Liebe, Furcht etc. seyn kann, dann bleibt der Geist durch die Gegenwart des Dinges selbst mehr bestimmt, das zu denken, was nicht in dem Gegenstande ist, als was in ihm ist, da er doch wegen der Gegenwart des Dinges hauptsächlich das zu denken pflegt, was in dem Gegenstande ist. Wie sodann Verehrung aus der Bewunderung des Dinges, das wir lieben, so entsteht Verhöhnung aus der Verachtung des Dinges, das wir hassen oder fürchten, und Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie Hochachtung aus der Bewunderung der Weisheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Affecte als verbunden mit der Verachtung denken und daraus ausserdem andere Affecte ableiten, die wir ebenfalls durch kein besonderes Wort von den übrigen zu unterscheiden pflegen.

53. Lehrsatz. Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Lust, und um so mehr, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich in der Phantasie vorstellt.

Beweis. Der Mensch erkennt sich selbst nur durch die Affectionen seines Körpers und deren Vorstellungen (nach L. 19 und 23, Th. 2). Wenn es also geschieht, dass der Geist sich selbst betrachten kann, so wird vorausgesetzt, dass er eben dadurch zu grösserer Vollkommenheit übergeht d. h. (nach Anmerk. zu L. 11 d. Th.) mit Lust afficirt wird, und zwar mit um so grösserer, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen in der Phantasie vorstellen kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Lust wird immer mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch sich in der Phantasie vorstellt, dass er von Andern gelobt werde. Denn je mehr er sich in der Phantasie vorstellt, dass er von Andern gelobt werde, um so grösser stellt er sich die Lust vor, mit der er Andere afficirt, und zwar begleitet von der Vorstellung von sich selbst (nach Anmerk. zu L. 29 d. Th.), und also wird er (nach L. 27 d. Th.) selbst mit grösserer Lust afficirt, begleitet von der Vorstellung seiner selbst. W. z. b. w.

54. Lehrsatz. Der Geist strebt sich nur das in der Phantasie vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt.

Beweis. Das Streben oder die Macht des Geistes ist die Wesenheit des Geistes selbst (nach L. 7 d. Th.). Die Wesenheit des Geistes (wie an sich klar ist) bejaht aber nur das, was der Geist

ist und vermag, nicht aber das, was er nicht ist und nicht vermag. Folglich strebt er sich nur das in der Phantasie vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen bejaht oder setzt. W. z. b. w.

55. Lehrsatz. Wenn der Geist sich seine Ohnmacht in der Phantasie vorstellt, hat er eben dadurch Unlust.

Beweis. Die Wesenheit des Geistes bejaht nur das, was der Geist ist und vermag, oder es liegt in der Natur des Geistes, nur das in der Phantasie sich vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt, (nach dem vor. Lehrsatz). Wenn wir also sagen, dass der Geist, während er sich selbst betrachtet, sich seine Ohnmacht in der Phantasie vorstellt, so sagen wir nur, dass, während der Geist sich etwas vorzustellen strebt, was sein Thätigkeitsvermögen setzt, dieses sein Bestreben eingeschränkt wird, oder (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) dass er Unlust hat. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Unlust wird immer mehr genährt, wenn er sich in der Phantasie vorstellt, dass er von Andern getadelt werde. Dieses wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie Folges. zu L. 53 d. Th.

Anmerkung. Diese Unlust, begleitet von der Vorstellung unserer Schwäche, heisst Niedergeschlagenheit, die Lust aber, die aus der Betrachtung unserer selbst entsteht, nennen wir Selbstliebe oder Zufriedenheit mit sich selbst. Und da dieses sich so oft wiederholt, als der Mensch seine Tugenden oder sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, so kommt es daher, dass Jeder gerne seine Handlungen erzählen und seine Körper- wie Geisteskräfte zur Schau stellen will, und hiedurch sind die Menschen einander lästig. Hieraus folgt wiederum, dass die Menschen von Natur neidisch sind (siehe Anmerk. zu L. 24 und Anmerk. zu L. 32 d. Th.) oder sich über die Schwäche bei Ihresgleichen freuen, und dagegen über deren Vorzüge Unlust empfinden. Denn so oft ein Jeder sich seine Thaten in der Phantasie vorstellt, so oft wird er (nach L. 53 d. Th.) mit Lust afficirt und zwar mit um so grösserer, je mehr er sich in der Phantasie vorstellt, dass seine Thaten Vollkommenheit ausdrücken, und je bestimmter er sie sich vorstellt, d. h. (nach dem, was in der Anmerk. zu L. 40, Th. 2 gesagt ist) je mehr er sie von einander unterscheiden und als besondere Dinge betrachten kann. Desshalb wird ein Jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er den Uebrigen abspricht. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, in der allgemeinen Vorstellung des Menschen oder des lebenden Wesens findet, wird er keine grosse Freude haben, und

dagegen Unlust, wenn er seine Thaten mit denen Anderer verglichen, sich als schwächer in der Phantasie vorstellt. Diese Unlust wird er (nach L. 28 d. Th.) zu entfernen suchen und zwar dadurch, dass er die Thaten seines Nebenmenschen falsch auslegt oder die seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es ergibt sich demnach, dass die Menschen von Natur zu Hass und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt noch die Erziehung selbst; denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend zu reizen. Vielleicht bleibt aber noch der Einwurf übrig, dass wir nicht selten die Tugenden der Menschen bewundern und sie hochachten. Um also diesen zu beseitigen, will ich noch diesen Folgesatz beifügen.

Folgesatz. Jeder beneidet nur Seinesgleichen um seine Tugend.

Beweis. Der Neid ist der Hass selbst (siehe Anm. zu L. 24 d. Th.) oder (nach Anm. zu L. 13 d. Th.) Unlust d. h. (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) eine Affection, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen eingeschränkt wird. Der Mensch wünscht und strebt aber (nach Anm. zu L. 9 d. Th.) nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur folgen kann. Also wünscht der Mensch kein Thätigkeitsvermögen oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehen, die der Natur eines Andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist Folglich kann seine Begierde nicht dadurch eingeschränkt werden, d. h. (nach Anm. zu L. 11 d. Th.) er selber kann dadurch nicht Unlust empfinden, dass er eine Tugend bei einem ihm Ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können, wohl aber Seinesgleichen, bei dem eine der seinigen gleiche Natur angenommen wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir daher oben in der Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Theils gesagt haben, dass wir einen Menschen desshalb hochachten, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kommt dieses daher (wie aus dem Lehrsatz selbst erhellt), weil wir uns diese Tugenden als ihm besonders inne wohnend und nicht als auch unserer Natur gemeinsam vorstellen, und folglich werden wir ihn nicht mehr darum beneiden, als die Bäume um die Höhe und die Löwen um die Stärke u. s. w.

56. Lehrsatz. Es gibt so viele Arten der Lust, der Unlust und Begierde und folglich eines jeden Affects, der aus diesen zusammengesetzt ist, so wie auch des Schwankens der Seele oder was daraus abgeleitet wird, nämlich der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Furcht etc.,

als es Arten der Gegenstände gibt, von welchen wir afficirt werden.

Beweis. Lust und Unlust und folglich die Affecte, die aus denen zusammengesetzt oder abgeleitet werden, sind Leidenschaften (nach Anm. zu L. 11 d. Th.). Wir leiden aber (nach L. 1 d. Th.) nothwendig, sofern wir inadäquate Vorstellungen haben, und nur insofern leiden wir (nach L. 3 d. Th.), insofern wir diese haben, d. h. (siehe Anmerk. zu L. 40, Th. 2) wir leiden nur insofern nothwendig, insofern wir Phantasievorstellungen haben, oder (siehe L. 17, Th. 2 mit der Anm.) wiefern wir von einem Affect angethan werden, welcher die Natur unseres Körpers und die Natur eines äusseren Körpers in sich schliesst. Die Natur einer jeden Leidenschaft muss daher nothwendig so erklärt werden, dass die Natur des Gegenstandes, von dem wir afficirt werden, darin ausgedrückt ist. Die Lust nämlich, welche aus einem Gegenstande z. B. A entsteht, schliesst die Natur des Gegenstandes A selbst in sich, und die Lust, welche aus dem Gegenstande B entsteht, schliesst die Natur des Gegenstandes B selbst in sich. Und folglich sind diese beiden Affecte der Lust von Natur verschieden, weil sie aus Ursachen verschiedener Natur entstehen. So ist auch der Affect der Unlust, die aus einem Gegenstande entsteht, von Natur verschieden von der Unlust, die aus einer andern Ursache entsteht. Diess gilt auch von der Liebe, dem Hasse, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele etc. Also gibt es nothwendig so viele Arten der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses etc., als es Arten der Gegenstände gibt, von denen wir afficirt werden. Die Begierde ist aber die Wesenheit oder die Natur eines Jeden, insofern diese Natur begriffen wird als durch irgend einen gegebenen Zustand derselben bestimmt, etwas zu thun (siehe Anm. zu L. 9 d. Th.). Je nachdem also ein Jeder durch äussere Ursachen von dieser oder jener Art der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses etc. afficirt wird, d. h. je nachdem seine Natur auf diese oder jene Weise in eine Verfassung gebracht wird, muss seine Begierde nothwendig bald diese, bald jene, und die Natur der einen von der Natur einer andern Begierde nur insofern verschieden seyn, inwiefern die Affecte, aus denen jede entsteht, sich von einander unterscheiden. Es gibt daher so viele Arten der Begierde, als es Arten der Lust, der Unlust, der Liebe etc. gibt, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als es Arten der Gegenstände gibt, von denen wir afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter den Arten der Affecte, deren (nach vor-

ausgehendem L.) sehr viele seyn müssen, sind die bedeutendsten: Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Begierde sind, welche die Natur dieser beiden Affecte durch die Gegenstände erklären, auf die sie sich beziehen. Denn wir verstehen unter Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Geiz und Ehrsucht nichts Anderes, als die unmässige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, zur Begattung, zu Reichthum und Ruhm. Ausserdem haben diese Affecte, insofern wir sie nur durch den Gegenstand, worauf sie sich beziehen, von andern sich unterscheiden, keine ihnen entgegengesetzte. Denn die Mässigkeit, welche man der Schwelgerei, die Nüchternheit, welche man der Trunksucht, die Keuschheit, welche man der Wollust entgegenzusetzen pflegt, sind keine Affecte oder Leidenschaften, sondern sie zeigen die Macht der Seele an, die diese Affecte beherrscht. Ich kann aber hier weder die übrigen Arten der Affecte erklären (weil deren so viele sind, als Arten der Gegenstände), noch würde es nothwendig seyn, wenn ich es könnte. Denn in Bezug auf das, was wir bezwecken, nämlich auf die Bestimmung der Gewalt der Affecte und der Macht des Geistes über dieselben, genügt es uns, die allgemeine Definition jedes Affectes zu haben. Ich sage, es genügt uns, die gemeinschaftlichen Eigenschaften der Affecte und des Geistes zu erkennen, um bestimmen zu können, wie und wie gross die Macht des Geistes in Bezug auf die Beherrschung und Einschränkung der Affecte ist. Obgleich daher eine grosse Verschiedenheit zwischen dem einen und andern Affecte, der Liebe, des Hasses oder der Begierde ist, z. B. zwischen der Liebe gegen Kinder und zwischen der Liebe gegen die Gattin; so haben wir doch hier nicht nöthig, diese Verschiedenheiten kennen zu lernen und die Natur und den Ursprung der Affecte weiter zu untersuchen.

57. Lehrsatz. Jeder Affect eines jeden Individuums ist nur um so viel von dem Affecte eines Andern verschieden, als sich die Wesenheit des Einen von der Wesenheit des Andern unterscheidet.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Axiom 1, nach Lehns. 3, Anm. zu L. 13, Th. 2. Wir wollen ihn aber auch aus der Definition der drei ursprünglichen Affecte beweisen.

Alle Affecte beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die von uns gegebenen Definitionen derselben zeigen. Die Begierde ist aber eben die Natur oder die Wesenheit eines Jeden (siehe die Def. ders. in der Anm. zu L. 9 d. Th.). Also ist die

Begierde eines jeden Individuums um so viel von der eines andern verschieden, als sich die Natur oder die Wesenheit des Einen von der Wesenheit des Andern unterscheidet. Sodann sind Lust und Unlust Leidenschaften, wodurch das Vermögen oder Bestreben eines Jeden, in seinem Seyn zu beharren, vermehrt oder vermindert, erhöht oder eingeschränkt wird (nach L. 11 d. Th. und Anm.). Unter dem Bestreben, in seinem Seyn zu beharren, insofern es sich auf Geist und Körper zugleich bezieht, verstehen wir aber den Trieb oder die Begierde (siehe Anm. zu L. 9 d. Th.). Demnach ist Lust und Unlust die Begierde oder der Trieb selbst, insofern er von äusseren Ursachen vermehrt oder vermindert, erhöht oder eingeschränkt wird, d. h. (nach ders. Anm.) es ist eines Jeden Natur selber. Und folglich ist die Lust oder Unlust eines Jeden auch insoweit von der Lust oder Unlust des Andern verschieden, als sich die Natur oder die Wesenheit des Einen von der Wesenheit des Andern unterscheidet, und also ist jeder Affect eines jeden Individuums nur um so viel von dem Affecte eines andern verschieden etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, dass die Affecte der Thiere, die man vernunftlos nennt (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, dass die Thiere Empfindung haben, nachdem wir den Ursprung des Geistes erkannt haben), sich von den Affecten der Menschen soweit unterscheiden, als sich ihre Natur von der menschlichen Natur unterscheidet. Das Pferd und der Mensch wird von der Zeugungslust getrieben, aber jenes von einer pferdsmässigen, dieser von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Triebe der Insekten, der Fische und Vögel von einander unterschieden seyn. Obgleich daher jedes Individuum mit seiner Natur, in der es besteht, zufrieden lebt und sich derselben erfreut, so ist doch jenes Leben, mit dem jedes zufrieden ist, und seine Freude nichts Anderes, als die Vorstellung oder die Seele eben dieses Individuums, und folglich ist von Natur die Freude des Einen soweit von der Freude des Andern verschieden, als sich das Wesen des Einen von der Wesenheit des Andern unterscheidet. Endlich folgt aus obigem Lehrsatze, dass auch ein bedeutender Unterschied ist zwischen der Freude, von welcher z. B. der Betrunkene hingerissen wird, und der Freude, welche sich der Philosoph aneignet, was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte. — Diess von den Affecten, die sich auf den Menschen beziehen, insofern er leidet; es ist nun noch Einiges von denen hinzuzufügen, die sich auf den Menschen beziehen, insofern er thätig ist.

58. Lehrsatz. Ausser der Lust und Begierde, welche Leidenschaften sind, gibt es andere Affecte der Lust und Begierde, die sich auf uns beziehen, insofern wir thätig sind.

Beweis. Wenn der Geist sich selber und sein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Lust (nach L. 53 d. Th.). Der Geist betrachtet aber nothwendig sich selbst, wenn er eine wahre oder adäquate Vorstellung begreift (nach L. 43, Th. 2). Der Geist begreift aber einige adäquate Vorstellungen (nach Anmerk. 2 zu L. 40, Th. 2), also hat er insofern auch Lust, inwiefern er adäquate Vorstellungen begreift, das heisst (nach L. 1 d. Th.) wiefern er thätig ist. Ferner strebt der Geist sowohl insofern er klare und bestimmte, als insofern er verworrene Vorstellungen hat, in seinem Seyn zu beharren (nach L. 9 d. Th.). Unter Bestreben verstehen wir aber die Begierde (nach Anm. dazu); also bezieht sich die Begierde auch auf uns, insofern wir erkennen oder (nach L. 1 d. Th.) insofern wir thätig sind. W. z. b. w.

59. Lehrsatz. Unter allen Affecten, die sich auf den Geist, insofern er thätig ist, beziehen, gibt es nur solche, die sich auf Lust oder Begierde beziehen.

Beweis. Alle Affecte beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die von uns gegebenen Definitionen derselben beweisen. Unter Unlust aber verstehen wir, wodurch das Denkvermögen des Geistes vermindert oder eingeschränkt wird (nach L. 11 d. Th. und Anm.). Und folglich wird, insofern der Geist Unlust empfindet, sein Vermögen der Erkenntniss, d. h. sein Thätigkeitsvermögen (nach L. 1 d. Th.), vermindert oder eingeschränkt, und folglich können sich keine Affecte der Unlust auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, sondern nur die Affecte der Lust und Begierde, welche (nach dem vor. Lehrsatze) sich insofern auch auf den Geist beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Alle Handlungen, die aus Affecten folgen, welche sich auf den Geist, sofern er erkennt, beziehen, rechne ich zur Thatkraft, die ich in Seelenstärke und Edelmuth theile. Unter Seelenstärke verstehe ich die Begierde, zufolge deren ein Jeder strebt, sein Seyn nach dem blossen Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter Edelmuth aber verstehe ich die Begierde, der zufolge Jeder strebt, nach dem blossen Gebote der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich durch Freundschaft zu verbinden. Diejenigen Handlungen also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Seelenstärke, und die, welche

auch den Nutzen eines Andern bezwecken, zum Edelmuth. Mässigkeit also, Nüchternheit und Gegenwart des Geistes in Gefahren etc. sind Arten der Seelenstärke; aber Bescheidenheit, Milde etc. sind Arten des Edelmuthes. Und hiemit glaube ich die hauptsächlichsten Affecte und Schwankungen der Seele, welche aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Affecte, nämlich der Begierde, Lust und Unlust entstehen, entwickelt und aus ihren ersten Gründen aufgezeigt zu haben. Hieraus erhellt, dass wir von äusseren Ursachen auf vielfache Arten hin und hergetrieben und wie die Wellen des Meeres von entgegengesetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals. Ich habe aber gesagt, dass ich nur die hauptsächlichsten, nicht alle Kämpfe der Seele, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf demselben Wege wie oben, können wir, weiter gehend, leicht aufzeigen, dass die Liebe mit der Reue, der Geringschätzung, dem Schamgefühle etc. verbunden ist. Ja, es wird sich, wie ich glaube, einem Jeden aus dem bereits Gesagten deutlich ergeben, dass die Affecte auf so viele Weise miteinander verknüpft werden und daraus so viele Verschiedenheiten entstehen können, dass sie mit keiner Zahl auszudrücken sind. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die hauptsächlichsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich übergangen habe, wären mehr zur Curiosität als zum Nutzen. Doch ist von der Liebe noch diess zu bemerken, dass es nämlich sehr häufig geschieht, wenn wir das, was wir begehrten, geniessen, dass der Körper durch diesen Genuss in eine neue Verfassung geräth, von welcher er anders bestimmt wird und andere Bilder der Dinge in ihm aufgeregt werden, und der Geist alsbald sich etwas Anderes in der Phantasie vorzustellen und etwas Anderes zu wünschen beginnt; z. B. wenn wir uns etwas in der Phantasie vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu geniessen, nämlich zu essen; während wir es aber so geniessen, wird der Magen angefüllt, und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn nun, während der Körper bereits in anderer Verfassung ist, das Bild dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Begierde oder diesem Bestreben entgegen und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm seyn, und das ist es, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äussern Affectionen des Körpers, die bei den Affecten bemerkt werden, übergangen, wie das Zittern, Erbleichen, Schluch-

zen, Lachen u. s. w., weil sie sich nur auf den Körper ohne irgend eine Beziehung auf den Geist, beziehen. Schliesslich ist noch Einiges über die Definitionen der Affecte zu bemerken, welche ich desshalb hier nach der Reihe wiederholen, und was bei jedem zu bemerken ist, dazu setzen will.

Definitionen der Affecte.

1. Die Begierde ist die Wesenheit des Menschen selbst, insofern sie vorgestellt wird, als von irgend einer gegebenen Affection desselben bestimmt, etwas zu thun.

Erläuterung. Wir haben oben in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 d. Th. gesagt, Begierde sey der Trieb mit dem Bewusstseyn desselben, der Trieb aber sey die Wesenheit des Menschen selbst, insofern er bestimmt ist, das zu thun, was zu seiner Erhaltung dient. In derselben Anmerkung habe ich aber auch erinnert, dass ich in der That zwischen menschlichem Triebe und Begierde keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch sich seines Triebes bewusst seyn oder nicht, so bleibt doch der Trieb ein und derselbe. Um also keine Tautologie zu machen, habe ich Begierde nicht durch Trieb erklären wollen, sondern sie so zu definiren gesucht, dass ich alle Bestrebungen der menschlichen Natur, die wir mit den Benennungen: Trieb, Wille, Begierde oder heftigen Drang bezeichnen, in eins zusammenfasste. Denn ich hätte sagen können, Begierde sey das Wesen des Menschen selbst, insofern es, als etwas zu thun bestimmt, vorgestellt wird; aber aus dieser Definition würde nicht folgen (nach L. 23 Th. 2), dass der Mensch sich seiner Begierde oder seines Triebes bewusst seyn könnte. Daher war es nöthig, um die Ursachen dieses Bewusstseyns mit einzuschliessen (nach dems. L.), hinzuzufügen: insofern es als aus irgend einer gegebenen Affection desselben, etwas zu thun bestimmt, vorgestellt wird. Denn unter Affection der menschlichen Wesenheit verstehen wir jede Verfassung dieses Wesens, mag sie angeboren seyn oder mag sie durch das blosse Attribut des Denkens oder durch das blosse Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag sie sich endlich auf beide zugleich beziehen. Hier also verstehe ich unter der Benennung Begierde, jedes Bestreben, jeden Drang, Trieb und alle Willensacte, die nach der verschiedenen Verfassung desselben Menschen verschieden und nicht selten einander so entgegengesetzt sind, dass der Mensch nach verschiedenen Seiten gerissen wird und nicht weiss, wohin er sich wenden soll.

2. Lust ist der Uebergang des Menschen von geringerer zu grösserer Vollkommenheit.

3. Unlust ist der Uebergang des Menschen von grösserer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung. Ich sage der Uebergang, denn Lust ist nicht die Vollkommenheit selbst. Denn wenn der Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, würde er ohne den Affect der Lust im Besitz derselben seyn; was aus dem Affect der Unlust, welche diesem entgegengesetzt ist, deutlicher erhellt. Denn dass die Unlust in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringern Vollkommenheit selbst, kann Niemand leugnen, da ja der Mensch insofern nicht Unlust haben kann, insofern er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, dass die Unlust in dem Mangel grösserer Vollkommenheit bestehe, denn Mangel ist nichts, der Affect der Unlust aber ist eine Thätigkeit, die darum keine andere seyn kann, als die Thätigkeit des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. eine Thätigkeit, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder eingeschränkt wird (siehe Anmerk. zu L. 11 d. Th.). Uebrigens übergehe ich die Definitionen von Munterkeit, Wollust, Missmuth und Schmerz, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Lust oder Unlust sind.

4. Bewunderung ist die Phantasievorstellung eines Gegenstandes, an welche der Geist desshalb gefesselt bleibt, weil diese besondere Phantasievorstellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung. In der Anmerkung zu L. 18 Th. 2 haben wir gezeigt, warum der Geist aus der Betrachtung eines Dinges alsbald in das Denken eines andern Dinges verfällt, weil nämlich die Bilder dieser Dinge gegenseitig mit einander verkettet und so geordnet sind, dass eines dem andern folgt. Diess lässt sich aber nicht begreifen, wenn das Bild des Dinges neu ist; sondern der Geist wird in der Betrachtung dieses Dinges festgehalten, bis er von andern Ursachen bestimmt wird, etwas Anderes zu denken. Daher ist die Phantasievorstellung eines neuen Dinges, an sich betrachtet, von derselben Natur, wie die übrigen Phantasievorstellungen, und ich rechne desshalb die Bewunderung nicht zu den Affecten, sehe auch keinen Grund dieses zu thun, da ja diese Abwehr des Geistes nicht aus irgend einer positiven Ursache entspringt, die den Geist von den andern Dingen abzieht, sondern nur daraus, dass die Ursache fehlt, wodurch der Geist bei der Betrachtung eines Dinges

bestimmt wird, Anderes zu denken. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anmerk. L. 11 d. Th. erinnert habe) ursprüngliche oder primäre Affecte an, nämlich: die der Lust, der Unlust und der Begierde, und habe nur desshalb über die Bewunderung gesprochen, weil es gewöhnlich geworden ist, einige Affecte, die aus den drei ursprünglichen abgeleitet werden, mit anderen Benennungen zu bezeichnen, sobald sie sich auf Gegenstände beziehen, die wir bewundern. Dieser Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Definition der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung ist die Phantasievorstellung von irgend einem Dinge, welches den Geist so wenig berührt, dass der Geist selber durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, sich das in der Phantasie vorzustellen, was nicht an dem Dinge selbst ist, als was an ihm ist (siehe Anmerk. L. 52 d. Th.).

Die Definitionen von Hochachtung und Geringschätzung übergehe ich hier, da meines Wissens keine Affecte die Benennungen von ihnen erhalten.

6. Liebe ist Lust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache.

Erläuterung. Diese Definition drückt die Wesenheit der Liebe hinlänglich klar aus; dagegen die andere der Schriftsteller, welche die Liebe als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, definiren, nicht die Wesenheit der Liebe, sondern eine Eigenschaft derselben ausdrückt. Weil nun die Wesenheit der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftstellern eingesehen worden ist, konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen klaren Begriff haben, und daher ist es gekommen, dass man allgemein ihre Definition für höchst dunkel gehalten hat. Man bemerke aber, dass, wenn ich sage, es sey eine Eigenschaft in dem Liebenden, seinem Willen gemäss sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, ich unter Wille nicht eine Zustimmung oder Berathschlagung der Seele oder einen freien Entschluss verstehe (denn dass dieser etwas Erdichtetes ist, haben wir L. 48, Th. 2 bewiesen), noch auch die Begierde, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, wenn er abwesend ist, noch auch in seiner Gegenwart zu verharren, wenn er da ist, denn es kann Liebe ohne diese oder jene Begierde gedacht werden, sondern vielmehr, dass ich unter Wille die Befriedigung verstehe, welche in dem Liebenden durch die Gegenwart des geliebten Gegenstandes ist, durch welche die Lust des Liebenden verstärkt oder doch genährt wird.

7. Hass ist Unlust, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache.

Erläuterung. Was hier zu bemerken ist, ist aus dem in der Erläuterung zur vorigen Definition Gesagten leicht zu ersehen (s. noch Anm. zu L. 11 d. Th.).

8. Zuneigung ist Lust, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher im gegebenen Falle Ursache der Lust ist.

9. Abneigung ist Unlust, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher im gegebenen Falle Ursache der Unlust ist (siehe hierüber Anm. zu L. 15 d. Th.).

10. Verehrung ist Liebe zu dem, welchen wir bewundern.

Erläuterung. Wir haben L. 52 d. Th. gezeigt, dass die Bewunderung durch die Neuheit eines Gegenstandes entsteht. Wenn es also geschieht, dass wir das, was wir bewundern, uns oft in der Phantasie vorstellen, werden wir aufhören, es zu bewundern, und wir sehen also, dass der Affect der Verehrung leicht in einfache Liebe umschlagen kann.

11. Verspottung ist Lust, daraus entsprungen, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, es sey etwas, was wir verachten, in einem Gegenstande, den wir hassen.

Erläuterung. Insofern wir einen Gegenstand, den wir hassen, verachten, insofern sprechen wir ihm das Daseyn ab (siehe Anm. zu L. 52 d. Th.) und insofern empfinden wir (nach L. 20 d. Th.) Lust. Da wir aber annehmen, dass der Mensch das, was er verspottet, dennoch hasse, so folgt, dass diese Lust nicht fest ist (s. Anm. zu L. 47 d. Th.).

12. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines zukünftigen oder vergangenen Gegenstandes, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind.

13. Furcht ist unbeständige Unlust, entsprungen aus der Vorstellung eines zukünftigen oder vergangenen Gegenstandes, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind (siehe hierüber Anm. 2. zu L. 18 d. Th.).

Erläuterung. Aus diesen Definitionen folgt, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt, denn wer in Hoffnung schwebt und über den Ausgang eines Dinges in Zweifel ist, von dem nimmt man an, dass er sich etwas in der Phantasie vorstelle, was das Daseyn des zukünftigen Gegenstandes ausschliesst, und also insofern Unlust empfindet (nach L. 19 d. Th.) und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchtet, dass das Ding nicht erfolgen könne. Wer dagegen aber in Furcht ist, d. h.

über den Ausgang eines Gegenstandes, den er hasst, in Zweifel ist, stellt sich auch etwas in der Phantasie vor, was das Daseyn dieses Dinges ausschliesst, und hat also (nach L. 20 d. Th.) Lust und folglich insofern Hoffnung, dass es nicht erfolge.

14. Zuversicht ist Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Gegenstandes, bei dem die Ursache des Zweifelns gehoben ist.

15. Verzweiflung ist Unlust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Gegenstandes, bei dem die Ursache des Zweifelns gehoben ist.

Erläuterung. Aus Hoffnung entspringt also Zuversicht und aus Furcht Verzweiflung, wenn die Ursache des Zweifelns über den Ausgang eines Dinges gehoben ist. Diess entsteht daraus, dass der Mensch das Vergangene oder Zukünftige sich in der Phantasie als daseyend vorstellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er sich etwas Anderes in der Phantasie vorstellt, was das Daseyn der Dinge ausschliesst, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Folges. zu L. 31, Th. 2) nie gewiss seyn können, so kann es doch kommen, dass wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (siehe Anm. zu L. 49, Th. 2) gezeigt, dass es ein Anderes ist, über ein Ding nicht in Zweifel seyn, und ein Anderes, die Gewissheit von einem Dinge haben, und daher kann es kommen, dass wir durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Gegenstandes mit demselben Affect der Lust oder Unlust angethan werden, wie durch das Bild eines gegenwärtigen Gegenstandes, wie wir L. 18 d. Th. bewiesen haben (siehe diesen nebst der Anmerkung).

16. Freude ist Lust, verbunden mit der Vorstellung eines Vergangenen, das unerwartet eingetroffen ist.

17. Gewissensbiss ist Unlust, verbunden mit der Vorstellung eines Vergangenen, das unerwartet eingetroffen ist.

18. Mitleid ist Unlust, verbunden mit der Vorstellung eines Uebels, welches einen Andern betroffen hat, den wir uns als Unsersgleichen vorstellen (siehe Anm. zu L. 22 und Anm. zu L. 27 d. Th.).

Erläuterung. Zwischen Mitleid und Mitgefühl scheint kein Unterschied zu seyn, wenn sich nicht etwa Mitleid auf einen einzelnen Affect bezieht, Mitgefühl aber auf dessen Dauer.

19. Gunst ist Liebe gegen Jemand, der einem Andern Gutes gethan hat.

20. Unwille ist Hass gegen Jemand, der einem Andern Böses gethan hat.

Erläuterung. Ich weiss, dass diese Wörter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche etwas Anderes bedeuten, meine Absicht ist aber nicht die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Dinge auseinander zu setzen, und diese mit solchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung, welche sie aus dem Sprachgebrauch haben, nicht gänzlich von der Bedeutung abweicht, worin ich sie gebrauchen will. Diese Erinnerung gilt ein für allemal. Siehe übrigens die Ursachen dieser Affecte im Folges. zu S. 27 und der Anm. zu L. 22 d. Th.

21. Ueberschätzung ist, aus Liebe von Jemanden mehr halten, als recht ist.

22. Geringschätzung ist, aus Hass von Jemanden weniger halten, als recht ist.

Erläuterung. Ueberschätzung ist also eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und Geringschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft des Hasses. Daher kann die Ueberschätzung auch definirt werden als Liebe, insofern sie den Menschen so afficirt, dass er von dem geliebten Gegenstande mehr hält, als recht ist, und dagegen Geringschätzung als Hass, insofern er den Menschen so afficirt, dass er von dem, den er hasst, weniger hält, als recht ist. Siehe hierüber Anmerk. zu Lehrsatz 24 d. Th.

23. Neid ist Hass, insofern er den Menschen so afficirt, dass er über das Glück eines Andern Unlust empfindet und über das Unglück eines Andern sich dagegen freut.

Erläuterung. Dem Neid wird gewöhnlich das Mitgefühl entgegengesetzt, welches man also gegen die gebräuchliche Bedeutung des Wortes so definiren kann:

24. Mitgefühl ist Liebe, insofern sie den Menschen so afficirt, dass er sich über das Glück eines Andern freut und über das Unglück eines Andern dagegen Unlust empfindet.

Erläuterung. Man vergleiche übrigens über den Neid Anmerk. zu L. 24 und Anmerk. zu L. 32 d. Th.

Diess also sind die Affecte der Lust und der Unlust, welche von der Vorstellung eines äussern Dinges als Ursache an sich oder im gegebenen Falle verbunden sind. Ich gehe nunmehr zu den anderen über, welche von der Vorstellung eines inneren Gegenstandes als Ursache begleitet sind.

25. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, dass der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Demuth ist Unlust, daraus entsprungen, dass der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche betrachtet.

Erläuterung. Zufriedenheit mit sich selbst ist der Demuth entgegengesetzt, insofern wir unter ihr die Lust verstehen, die daraus entspringt, dass wir unser Thätigkeitsvermögen betrachten. Insofern wir aber unter ihr auch die Lust verstehen, begleitet von der Vorstellung irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben, ist ihr Gegensatz die Reue, die wir so definiren:

27. Reue ist die Unlust, verbunden mit der Vorstellung irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben.

Erläuterung. Die Ursachen dieser Affecte haben wir in der Anmerk. zu L. 51 d. Th. und L. 53, 54 und 55 d. Th. nebst der Anmerk. dazu aufgezeigt. Ueber den freien Entschluss des Geistes siehe aber Anmerk. zu L. 35 Th. 2. Hier müssen wir übrigens noch bemerken, dass es nicht zu verwundern ist, wenn durchaus allen Handlungen, die man gewöhnlich unrechte nennt, Unlust folgt, und denen, die man rechte nennt, Lust. Denn aus dem oben Gesagten erkennen wir leicht, dass dieses grösstentheils von der Erziehung abhängt. Die Eltern haben nämlich dadurch, dass sie die ersteren tadelten und die Kinder oft wegen derselben schalten, diese dagegen anriethen und lobten, bewirkt, dass die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust aber sich mit den letzteren verbanden, was auch durch die Erfahrung selbst bewiesen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Religion, sondern was bei den Einen heilig ist, ist vielmehr bei den Andern unheilig, und was bei den Einen ehrbar ist, bei den Andern schimpflich. Je nachdem also Jemand erzogen worden ist, reut ihn eine That oder hält er sich durch dieselbe für rühmlich.

28. Hochmuth ist, aus Liebe zu sich von sich mehr halten als recht ist.

Erläuterung. Hochmuth unterscheidet sich also dadurch von Ueberschätzung, dass diese sich auf einen äusseren Gegenstand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält, als recht ist. Wie übrigens die Ueberschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, so ist der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenschaft der Eigenliebe; man kann ihn also auch definiren als Liebe zu sich selbst oder Zufriedenheit mit sich selbst, insofern sie den Menschen so afficirt, dass er mehr von sich hält, als recht ist (siehe Anmerk. zu L. 26 d. Th.). Zu die-

sem Affecte gibt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Hass gegen sich weniger von sich, als recht ist; ja Niemand hält von sich weniger, als recht ist, insofern er sich in der Phantasie vorstellt, er könne diess oder jenes nicht; denn das, wovon sich auch der Mensch in der Phantasie vorstellt, dass er es nicht könne, stellt er sich doch als nothwendig vor, und wird durch diese Vorstellung so angethan, dass er das in der That nicht thun kann, wovon er sich in der Phantasie vorstellt, dass er es nicht könne. Denn so lange er sich in der Phantasie vorstellt, dass er diess oder jenes nicht könne, so lange ist er nicht entschlossen, es zu thun, und folglich ist es ihm so lange unmöglich, es zu thun. Wenn wir hingegen auf das achten, was blos von der Meinung abhängt, so werden wir uns als möglich denken können, dass ein Mensch weniger von sich hält, als recht ist; denn es kann geschehen, dass Jemand, wenn er mit Trauer seine Schwäche betrachtet, sich in der Phantasie vorstellt, er werde von Allen verachtet, und zwar, während doch die Andern nichts weniger denken, als ihn zu verachten. Ausserdem kann ein Mensch weniger, als recht ist, von sich halten, wenn er in der Gegenwart sich etwas für die Zukunft abspricht, worüber er ungewiss ist; wie, wenn er glaubt, nichts Gewisses begreifen zu können und nichts als Schlechtes oder Schimpfliches zu begehren oder zu thun etc. Ferner können wir sagen, dass Jemand weniger als recht ist, von sich halte, wenn wir sehen, dass er aus zu grosser Furcht vor Schimpf das nicht unternimmt, was Andere Seinesgleichen unternehmen. Diesen Affect also, den ich Kleinmuth nennen will, können wir dem Hochmuth entgegensetzen; denn wie aus der Zufriedenheit mit sich selbst Hochmuth, so entspringt aus der Demuth Selbsterniedrigung, die wir also auf folgende Weise definiren:

29. Selbsterniedrigung ist, aus Unlust weniger von sich halten, als recht ist.

Erläuterung. Wir pflegen zwar oft dem Hochmuthe die Demuth entgegensetzen; aber dann achten wir mehr auf die Wirkungen, als auf die Natur beider. Denn wir pflegen denjenigen hochmüthig zu nennen, der sich zu sehr rühmt (siehe Anmerk. zu L. 30 d. Th.), der nur von seinen Tugenden und von der Andern Fehler spricht, der vor Allen den Vorzug haben will und der mit solcher Gravität und solchem Prunke auftritt, wie diejenigen, die weit über ihn gestellt sind. Dagegen nennen wir denjenigen demüthig, der öfter erröthet, der seine Mängel eingesteht und die Tugenden Anderer herzählt, der Allen nachgibt, mit gesenktem Haupte ein-

hergeht und allen Schmuck verschmäht. Uebrigens sind diese Affecte, nämlich Demuth und Selbsterniedrigung, sehr selten, denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, strebt ihnen aus allen Kräften entgegen (siehe L. 13 und 54 d. Th.). Daher sind die, welche für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten gehalten werden, meistens am ehrsüchtigsten und neidischsten.

30. Ruhm ist Lust, begleitet von der Vorstellung irgend einer unserer Handlungen, die wir uns als von Andern belobt vorstellen.

31. Scham ist Unlust, begleitet von der Vorstellung irgend einer Handlung, die wir uns als von Andern getadelt vorstellen.

Erläuterung. Siehe hierüber Anmerk. zu L. 30 d. Th. Hier ist aber der Unterschied zwischen Scham und Scheu anzuführen. Scham ist die Unlust, welche der Handlung folgt, deren wir uns schämen, Scheu aber ist Furcht oder Besorgniss vor Schimpf, wodurch der Mensch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Scheu pflegt man die Unverschämtheit entgegenzusetzen, die eigentlich kein Affect ist, wie ich seines Ortes zeigen werde; aber (wie ich schon erwähnt habe) die Benennungen der Affecte beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch als auf ihre Natur. Hiemit habe ich die Affecte der Lust und Unlust, deren Auseinandersetzung ich mir vorgenommen hatte, abgeschlossen. Ich gehe also zu denen über, die ich zur Begierde rechne.

32. Sehnsucht ist die Begierde oder der Trieb, sich eines Dinges zu bemächtigen, welche durch das Andenken an das Ding genährt wird und zugleich durch das Andenken an andere Dinge, die das Daseyn des begehrten Dinges ausschliessen, eingeschränkt wird.

Erläuterung. Wenn wir eines Dinges gedenken, werden wir, wie schon oft erwähnt, eben dadurch veranlasst, es mit demselben Affect zu betrachten, als ob das Ding gegenwärtig wäre. Dieses Verhalten oder diess Bestreben wird aber, so lange wir wachen, meist von den Bildern der Dinge gezügelt, welche das Daseyn dessen, an was wir gedenken, ausschliessen. Wenn wir uns daher eines Dinges erinnern, welches uns mit irgend einer Art von Lust erfüllt, so bestreben wir uns eben damit, es mit demselben Affecte der Lust als gegenwärtig zu betrachten. Diess Bestreben wird jedoch alsbald von dem Andenken an die Dinge gezügelt, welche das Daseyn von jenem ausschliessen. Daher ist Sehnsucht eigentlich Unlust, die jener Lust entgegengesetzt ist, welche aus der Abwesenheit eines von uns gehassten Dinges entspringt (siehe hierüber Anmerk. zu L. 47 d. Th.). Weil aber die Benennung Sehn-

sucht sich auf die Begierde zu beziehen scheint, so rechne ich diesen Affect zu den Affecten der Begierde.

33. Nacheiferung ist Begierde nach einem Dinge, welche sich dadurch in uns erzeugt, dass wir uns in der Phantasie vorstellen, Andere hätten dieselbe Begierde.

Erläuterung. Wer flieht, weil er Andere fliehen, oder wer sich fürchtet, weil er Andere sich fürchten sieht, oder auch, wer desshalb, weil er einen Andern sich die Hand verbrennen sieht, seine Hand zurückzieht und sich so bewegt, als hätte er seine eigene Hand verbrannt, von dem werden wir sagen, dass er eines Andern Affect nachahme, nicht aber, dass er ihm nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Ursache als für die Nachahmung kennen, sondern weil es gewöhnlich geworden ist, nur denjenigen nacheifernd zu nennen, der das nachahmt, was wir für anständig, nützlich oder angenehm erachten. Man vergleiche auch über die Ursache der Nacheiferung L. 27 d. Th. mit der Anmerk. Warum aber meistentheils mit diesem Affecte Neid verbunden sey, darüber siehe L. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit ist die Begierde oder der Liebeseifer, womit wir demjenigen wohlzuthun suchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwiesen hat (siehe L. 39 mit Anmerk. L. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen ist die Begierde, demjenigen wohlzuthun, den wir bemitleiden (siehe die Anmerk. zu L. 27 d. Th.).

36. Zorn ist die Begierde, durch die wir aus Hass angereizt werden, demjenigen Böses zuzufügen, welchen wir hassen (siehe L. 39 d. Th.).

37. Rachsucht ist die Begierde, durch die wir aus gegenseitigem Hasse angereizt werden, demjenigen Uebles zuzufügen, der uns aus gleichem Affecte Schaden zugefügt (siehe Folges. 2 zu L. 40 d. Th. mit der Anmerk.).

38. Grausamkeit oder Wuth ist die Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, demjenigen Böses zuzufügen, den wir lieben oder den wir bemitleiden.

Erläuterung. Man setzt der Grausamkeit die Milde entgegen, welche aber keine Leidenschaft, sondern eine Macht des Geistes ist, wodurch der Mensch seinen Zorn und seine Rachsucht beherrscht.

39. Besorgniss ist die Begierde, ein gefürchtetes grösseres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe Anmerk. zu L. 39 d. Th.).

40. Kühnheit ist die Begierde, wodurch Jemand angereizt

wird, etwas mit Gefahr zu thun, was Seinesgleichen zu unternehmen fürchten.

41. Aengstlichkeit wird dem beigelegt, dessen Begierde durch Furcht vor Gefahr eingeschränkt wird, welcher sich Seinesgleichen zu unterziehen wagen.

Erläuterung. Aengstlichkeit ist also nichts Anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die Meisten nicht zu fürchten pflegen. Desshalb rechne ich sie nicht zu den Affecten der Begierde. Doch habe ich sie hier erklären wollen, weil sie, insofern wir die Begierde betrachten, dem Affecte der Kühnheit wirklich entgegengesetzt ist.

42. Verzagtheit wird demjenigen beigelegt, dessen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch das Anstaunen eines gefürchteten Uebels gehemmt wird.

Erläuterung. Die Verzagtheit ist also eine Art der Aengstlichkeit. Weil aber die Verzagtheit aus einer doppelten Besorgniss entspringt, kann sie bequemer als Furcht definirt werden, die einen betäubten oder schwankenden Menschen so festhält, dass er das Uebel nicht abwenden kann. Ich sage betäubt, insofern wir bedenken, dass seine Begierde, das Uebel abzuwenden, durch das Staunen gehemmt wird; schwankend aber sage ich, insofern wir sehen, dass eben diese Begierde durch die Furcht vor einem andern Uebel gehemmt wird, welches ihn eben so sehr quält. Daher kommt es, dass er nicht weiss, welches von beiden er abwehren soll (siehe hierüber Anm. zu L. 39 und Anm. zu L. 52 d. Th.). Ueber Aengstlichkeit und Kühnheit aber s. Anm. zu L. 51 d. Th.

43. Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist die Begierde, das zu thun, was den Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen missfällt.

44. Ehrsucht ist unmässige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung. Ehrsucht ist die Begierde, durch welche alle Affecte genährt und verstärkt werden (nach L. 27 und 31 d. Th.), und daher ist dieser Affect also beinahe unbezwinglich; denn so lange der Mensch von irgend einer Begierde gefesselt wird, wird er nothwendig zugleich von dieser gefesselt. Je vorzüglicher Einer ist, sagt Cicero, desto mehr wird er vom Ruhm geleitet. Sogar die Philosophen setzen ihren Namen den Büchern vor, die sie über die Verachtung des Ruhmes schreiben u. s. w.

45. Schwelgerei ist unmässige Begierde, oder auch Liebe zum Schmausen.

46. Trunksucht ist unmässige Begierde und Liebe zum Zechen.

47. Geiz ist unmässige Begierde und Liebe zum Reichthum.

48. Wollust ist auch Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erläuterung. Man pflegt diese Begierde zum Begatten, mag sie gemässigt seyn oder nicht, Wollust zu nennen. Weiter haben diese fünf Affecte (wie ich in der Anm. zu L. 56 d. Th. erinnert habe) keine ihnen entgegengesetzten. Denn Bescheidenheit ist eine Art der Ehrsucht (siehe darüber Anm. L. 29 d. Th.); dass ferner Mässigkeit, Nüchternheit und Keuschheit eine Macht des Geistes, nicht aber eine Leidenschaft anzeigen, ist schon erwähnt worden. Und wenn es auch geschehen kann, dass der Geizige, Ehrsüchtige oder Furchtsame sich des Uebermasses in Speise, Trank und Begattung enthält, so sind dennoch Geiz, Ehrsucht und Furchtsamkeit der Schwelgerei, Trunksucht oder Wollust nicht entgegengesetzt. Denn der Geizige sehnt sich gewöhnlich danach, sich in Anderer Speise und Trank zu übernehmen; der Ehrsüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, dass es verborgen bleibt, sich in Nichts mässigen, und wenn er unter Trunkenbolden und Wollüstigen lebt, eben desshalb, weil er ehrsüchtig ist, zu denselben Lastern nur um so geneigter seyn. Der Furchtsame endlich thut das, was er nicht will. Mag auch der Geizige, um den Tod zu vermeiden, seine Schätze in das Meer werfen, er bleibt dennoch geizig, und wenn der Wollüstling betrübt ist, weil er seiner Lust nicht fröhnen kann, hört er desshalb nicht auf, wollüstig zu seyn. Ueberhaupt beziehen sich diese Affecte nicht sowohl auf das wirkliche Schmausen, Zechen u. s. w., als auf den Trieb und die Liebe dazu selbst. Es kann also diesen Affecten nichts entgegengesetzt werden, als Edelsinn und Seelenstärke, worüber im Folgenden.

Die Definitionen der Eifersucht und der übrigen Seelenschwankungen übergehe ich mit Stillschweigen, theils weil alles dieses aus einer Zusammensetzung der von uns schon definirten Affecte entspringt, theils weil die Meisten keine Benennungen haben; diess zeigt, dass es für den Lebensgebrauch hinreicht, sie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens ist aus den Definitionen der Affecte, die wir erläutert haben, klar, dass sie sämmtlich aus der Begierde, der Lust oder Unlust entspringen, oder vielmehr, dass es keine ausser diesen dreien gibt, deren jede mit verschiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen ihrer mannigfaltigen Beziehungen und äusserlichen Merkmale. Wenn wir nun auf diese ursprünglichen und auf das, was wir oben von der Natur des Geistes gesagt haben, achten wollen, so können wir diese Affecte, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, so definiren:

Allgemeine Definition der Affecte.

Der Affect, welcher auch Leidenschaft der Seele genannt wird, ist eine verworrene Vorstellung, durch welche der Geist eine grössere oder geringere Daseynskraft seines Körpers oder eines Theils desselben, als die er vorher hatte, bejaht, und durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher diess, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich sage zuerst, der Affect oder die Leidenschaft der Seele ist eine verworrene Vorstellung. Denn wir haben gezeigt (s. L. 3 d. Th.), dass der Geist nur insofern leidet, als er inadäquate oder verworrene Vorstellungen hat. Dann sage ich, durch welche der Geist eine grössere oder geringere Daseynskraft seines Körpers oder eines Theils desselben, als er vorher hatte, bejaht. Denn alle Vorstellungen, welche wir von Körpern haben, zeigen mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers (nach Folges. 2 zu L. 16 d. Th.), als die Natur des äusseren Körpers an. Diejenige aber, welche die Form des Affects ausmacht, muss den Zustand des Körpers oder eines Theiles desselben anzeigen oder ausdrücken, den der Körper selbst oder ein Theil desselben dadurch hat, dass sein Thätigkeitsvermögen oder seine Daseynskraft vermehrt oder vermindert, erhöht oder eingeschränkt wird. Wenn ich aber sage, grössere oder geringere Daseynskraft, als er vorher hatte, so ist zu beachten, dass ich darunter nicht verstehe, dass der Geist die gegenwärtige mit der vergangenen Verfassung des Körpers vergleicht, sondern vielmehr, dass die Vorstellung, welche die Form des Affects ausmacht, Etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in sich schliesst, als vorher. Und weil die Wesenheit des Geistes darin besteht (nach L. 11 und 13, Th. 2), dass er das wirkliche Daseyn seines Körpers bejaht, und wir unter Vollkommenheit die eigentliche Wesenheit des Dinges selbst verstehen, so folgt also, dass der Geist zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von seinem Körper oder einem Theil desselben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität in sich schliesst, als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt oder vermindert, so wollte ich nichts Anderes darunter verstanden haben, als dass der Geist eine Vorstellung von seinem Körper oder einem Theil desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper bejaht hatte.

Denn die Vorzüglichkeit der Vorstellungen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Gegenstandes geschätzt. Endlich habe ich hinzugefügt, dass durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher diess, als etwas Anderes zu denken, um ausser der Natur der Lust und Unlust, welche der erste Theil der Definition darstellt, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ethik.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecte.

Einleitung.

Das menschliche Unvermögen im Beherrschen und Beschränken der Affecte nenne ich Knechtschaft. Denn der den Affecten unterworfene Mensch ist nicht in seiner eigenen Gewalt, sondern in der des Zufalls, unter dessen Herrschaft er sich dermassen befindet, dass er oft, obschon er das für ihn Bessere sieht, dennoch dem Schlechteren zu folgen gezwungen ist. Die Ursache hievon, und was die Affecte ausserdem Gutes und Böses haben, werde ich in diesem Theile darlegen. Bevor ich jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böse vorausschicken.

Wer etwas zu thun sich vorgesetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos selbst, sondern auch ein Jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers von diesem Werke und seinen Zweck recht erkennt oder zu erkennen glaubt, wird sagen, dass es vollendet sey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet voraussetze) gesehen hat und weiss, dass der Zweck des Urhebers von jenem Werke ist, ein Haus zu bauen, so wird er sagen, das Haus sey unvollendet, und dagegen, es sey vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben sich vorgesetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk sieht, dessengleichen er niemals gesehen hatte und auch die Absicht des Werkmeisters nicht kennt, so kann er gewiss nicht wissen, ob diess Werk vollendet oder un-

vollendet sey. Diess nun scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu seyn. Nachdem aber die Menschen allgemeine Vorstellungen zu bilden und sich von Häusern, Bauten, Thürmen etc. Musterbilder zu entwerfen und die Musterbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, ist es geschehen, dass ein Jeder das vollkommen nannte, wovon er sah, dass es mit der allgemeinen Vorstellung, die er sich von einem solchen Dinge gebildet hatte, übereinstimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er sah, dass es mit seinem angenommenen Musterbilde minder übereinstimmte, wenn es auch nach der Ansicht des Werkmeisters vollkommen abgeschlossen war. Aus keinem anderen Grunde scheint man auch die Naturdinge, die nämlich nicht durch Menschenhand gemacht sind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menschen pflegen sowohl von den natürlichen Dingen, als von den künstlichen allgemeine Vorstellungen zu bilden, welche sie gleichsam für Musterbilder der Dinge halten und von denen sie glauben, dass die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) auf sie blicke und sich als Musterbilder vorhalte. Wenn sie daher in der Natur etwas geschehen sehen, was mit dem entworfenen Musterbilde, welches sie von einem solchen Dinge haben, minder übereinstimmt, so glauben sie, die Natur selbst habe hier gefehlt oder gesündigt und jenes Ding unvollendet gelassen. Wir sehen also, dass die Menschen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniss der Dinge sich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem Anhange zum ersten Theile gezeigt, dass die Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist. Denn wir haben (L. 16, Th. 1) gezeigt, dass es nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur handle, nach der es da ist. Der Grund also oder die Ursache, wesshalb Gott oder die Natur handelt, und wesshalb er da ist, ist ein und dasselbe. Wie er also um keines Zweckes willen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für sein Daseyn, so hat er auch für sein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Zweckursache nennt, ist nichts als der menschliche Trieb selbst, insofern er als der Anfangsgrund oder die primäre Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sey die Zweckursache dieses oder jenes Hauses gewesen,

so verstehen wir gewiss dann nichts Anderes darunter, als dass der Mensch durch das Bild der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens den Trieb bekommen hat, sich ein Haus zu bauen; daher ist das Bewohnen, insofern es als Zweckursache betrachtet wird, nichts als dieser einzelne Trieb, welcher in der That die wirkende Ursache ist, die als die erste betrachtet wird, weil die Menschen gewöhnlich die Ursachen ihrer Triebe nicht kennen. Denn sie sind wohl, wie ich schon oft gesagt habe, ihrer Thaten und ihrer Triebe sich bewusst, aber der Ursachen, durch welche sie etwas zu begehren bestimmt werden, unkundig. Wenn man ausserdem gewöhnlich sagt, dass die Natur manchmal fehle oder sündige und unvollkommene Dinge hervorbringe, so rechne ich das zu den Vorstellungen, von denen ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe. Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind wirklich nur Modi des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, dass wir Individuen derselben Art oder Gattung mit einander vergleichen, und aus diesem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) gesagt, dass ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der durchaus allen Individuen in der Natur zukömmt. Insofern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen und miteinander vergleichen und erfahren, dass einige mehr Seyn oder Realität haben als Andere, sagen wir, einige seyen vollkommener als Andere, und inwiefern wir ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schliesst, wie Grenze, Ende, Unvermögen etc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht ebenso afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur gesündigt hat. Denn nichts kommt der Natur irgend eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig.

Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch diess nichts Positives in den Dingen, nämlich wenn man diese an sich betrachtet. Sie sind nur Modi des Denkens oder Begriffe, die wir daraus bilden, dass wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch keines von Beiden seyn. Die Musik z. B. ist für den Missmuthigen gut, für den Trauernden schlecht, für den Tauben aber

weder gut noch böse. Obgleich sich aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir die Vorstellung des Menschen als Musterbild der menschlichen Natur, auf das wir blicken, zu bilden suchen, so wird es uns nützlich seyn, eben diese Wörter in dem von mir erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiss wissen, dass es ein Mittel sey, uns dem Musterbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr anzunähern; unter böse aber das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns hindere, eben dieses Musterbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich eben diesem Musterbilde mehr oder weniger annähern. Denn es ist ganz besonders zu bemerken, dass, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu grösserer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, dass er aus einer Wesenheit oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, dass wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir diess aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie ich gesagt habe, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heisst, die Wesenheit eines jeden Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein einzelnes Ding kann desshalb vollkommener genannt werden, weil es längere Zeit im Daseyn verharrt hat, da die Dauer der Dinge nicht aus ihrer Wesenheit bestimmt werden kann, da ja die Wesenheit der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseyns in sich schliesst; sondern ein jedes Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen seyn, wird immer mit derselben Kraft, mit der es da zu seyn anfängt, im Daseyn verharren können, so dass in dieser Hinsicht Alle gleich sind.

Definitionen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns nützlich sey.

2. Unter böse aber das, wovon wir gewiss wissen, dass es uns hindert, irgend eines Guten theilhaftig zu werden.

Man siehe hierüber die vorstehende Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, insofern wir,

wenn wir blos ihr Wesen beachten, nichts finden, was ihr Daseyn nothwendig setzt oder dasselbe nothwendig ausschliesst.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, insofern wir, wenn wir auf die Ursachen achten, durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In der Anm. 1 zu L. 33, Th. 1 habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig gemacht, weil es dort nicht nöthig war, sie genau zu unterscheiden.

5. Unter entgegengesetzten Affecten werde ich im Folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Seiten hinziehen, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe sind und nicht von Natur, sondern für den gegebenen Fall entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Affect gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1 und 2 zu L. 18, Th. 3 entwickelt, siehe diese.

Hier müssen wir aber ausserdem bemerken, dass wir den Abstand wie des Orts, so auch der Zeit uns nur bis zu einer gewissen Grenze genau in der Phantasie vorstellen können; d. h. ebenso wie wir uns vorzustellen pflegen, dass alle jene Gegenstände, die über zweihundert Fuss von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort, an welchem wir uns befinden, über den Abstand hinausgeht, den wir uns genau in der Phantasie vorstellen, gleichweit von uns entfernt und in derselben Fläche sind; ebenso stellen wir uns auch in der Phantasie vor, dass die Gegenstände, deren Zeit, als sie da waren, wir uns in einem längeren Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir uns in der Phantasie genau vorzustellen pflegen, alle gleichweit von der Gegenwart sind und sich gleichsam nur auf einen Zeitmoment beziehen.

7. Unter Zweck, um dessen willen wir etwas thun, verstehe ich den Trieb.

8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. (nach L. 7, Th. 3) Tugend, insofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist die Wesenheit oder die Natur des Menschen selbst, insofern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was blos durch die Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Axiome.

Es gibt in der Natur kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern mächtigern und stärkern übertroffen würde; es gibt viel-

mehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von welchem jenes gegebene zerstört werden kann.

1. Lehrsatz. Durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die falsche Vorstellung Positives enthält.

Beweis. Die Falschheit besteht in dem blossen Mangel der Erkenntniss, welchen die inadäquaten Vorstellungen in sich schliessen (nach L. 35, Th. 2), und sie selbst haben nichts Positives, um dessenwillen man sie falsche nennt (nach L. 33, Th. 2). Sondern sie sind im Gegentheil wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen (nach L. 32 Th. 2). Wenn daher das, was die falsche Vorstellung Positives hat, durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, aufgehoben würde, dann würde also die wahre Vorstellung durch sich selbst aufgehoben. Diess ist (nach L. 4, Th. 3) widersinnig. Also wird durch die Gegenwart des Wahren etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz wird deutlicher verstanden aus Folgesatz 2 zu L. 16, Th. 2. Denn die Phantasievorstellung ist eine Vorstellung, welche mehr die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur des äussern Körpers anzeigt, zwar nicht genau, sondern verworren; daher kommt es, dass man sagt, der Geist irre. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, stellen wir uns in der Phantasie vor, dass sie ungefähr zweihundert Fuss von uns entfernt sey, und hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht kennen. Durch die Erkenntniss ihres Abstandes wird nun zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Phantasievorstellung d. h. die Vorstellung der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr afficirt wird, und also werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie uns nichtsdestoweniger in der Phantasie nahe vorstellen. Denn wie wir in der Anm. zu L. 35, Th. 2 gesagt haben, stellen wir uns nicht desshalb die Sonne so nahe in der Phantasie vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen, sondern weil der Geist insofern die Grösse der Sonne begreift, als der Körper von ihr afficirt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Strahlen der Sonne auf unsere Augen zurückprallen, so stellen wir sie uns dadurch als im Wasser seyend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und so sind die übrigen Phantasievorstellungen, durch welche der Geist sich täuscht, mögen sie die natürliche Verfassung des Körpers anzeigen, oder dass sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert werde, dem Wahren nicht entgegengesetzt,

noch verschwinden sie durch die Gegenwart des Wahren. Zwar trifft es sich, dass, wenn wir fälschlich ein Uebel besorgen, diese Besorgniss verschwindet, sobald wir die wahre Nachricht gehört haben, aber es kommt dagegen auch vor, dass wenn wir ein Uebel besorgen, das sicher eintreffen wird, auch die Besorgniss verschwindet, nachdem wir eine falsche Nachricht gehört haben; und somit verschwinden die Phantasievorstellungen nicht durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere, die stärker sind als sie, entgegentreten, welche das gegenwärtige Daseyn der Dinge, die wir uns in der Phantasie vorstellen, ausschliessen, wie wir L. 17, Th. 2 gezeigt haben.

2. Lehrsatz. Wir leiden insofern, als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis. Man sagt alsdann, wir leiden, wenn in uns Etwas entsteht, dessen Ursache wir nur zum Theil sind (nach Def. 2 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 Th. 2) Etwas, was blos aus den Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, insofern wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich ohne andere nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

3. Lehrsatz. Die Kraft, durch welche der Mensch in seinem Daseyn beharrt, ist eine begrenzte und wird von dem Vermögen äusserer Ursachen unendlich übertroffen.

Beweis. Dieser erhellt aus dem Axiom dieses Theils. Denn es giebt etwas Anderes, etwa A, das mächtiger ist, als irgend ein angenommener Mensch, und wenn A angenommen wird, giebt es ferner ein Anderes, etwa B, das mächtiger ist als A selbst, und so ins Unendliche. Und hienach wird das Vermögen des Menschen durch das Vermögen eines andern Dinges begrenzt und von dem Vermögen äusserer Ursachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

4. Lehrsatz. Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur sey, und dass er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können und deren adäquate Ursache er ist.

Beweis. Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Seyn erhält, ist das Vermögen Gottes oder der Natur selbst (nach Folges. zu L. 24 Th. 1), nicht insofern sie unendlich ist, sondern insofern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann (nach L. 7 Th. 3). Das Vermögen des

Menschen ist daher, insofern es durch seine wirkliche Wesenheit ausgedrückt wird, ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur d. h. (nach L. 34 Th. 1) seiner Wesenheit. Diess war das erste. Ferner, wenn es geschehen könnte, dass der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen (nach L. 4 und 6 Th. 3), dass er nicht vergehen könnte, sondern dass er stets nothwendig da wäre; und zwar müsste diess aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich oder unendlich wäre, nämlich entweder aus dem blossen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äussern Ursachen möglicherweise entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermöchte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, von dem alles Einzelne so gelenkt werden würde, dass der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung dienen. Das Erstere ist aber widersinnig (nach dem vorigen Lehrsatz, dessen Beweis allgemein ist und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann). Wenn es also geschehen könnte, dass der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche blos aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, und dass er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müsste diess aus dem unendlichen Vermögen Gottes folgen; und folglich (nach L. 16 Th. 1) müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, insofern sie als durch die Vorstellung irgend eines Menschen afficirt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Und sonach würde (nach L. 21 Th. 1) folgen, dass der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig ist. Es ist daher unmöglich, dass der Mensch nur Veränderungen erleiden sollte, deren adäquate Ursache er selbst wäre. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften unterworfen ist und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und gehorcht und sich ihr, so weit es die Natur der Dinge erheischt, anbequemt.

5. Lehrsatz. Die Kraft und das Wachsthum einer jeden Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir im Daseyn zu beharren streben, sondern aus dem Vermögen einer äusseren Ursache, verglichen mit dem unsrigen.

Beweis. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein erklärt werden (nach Def. 1 und 2 Th. 3), d. h. (nach L. 7 Th. 3) das Vermögen der Leidenschaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir streben in unserem Seyn zu beharren, sondern (wie L. 16 Th. 2 gezeigt worden) es muss nothwendig aus dem Vermögen einer äusseren Ursache, verglichen mit dem unsrigen, erklärt werden. W. z. b. w.

6. Lehrsatz. Die Kraft irgend einer Leidenschaft oder eines Affectes kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menschen so übertreffen, dass der Affect hartnäckig an dem Menschen haftet.

Beweis. Die Kraft und das Wachsthum einer jeden Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn wird aus dem Vermögen der äusseren Ursache verglichen mit dem unsrigen erklärt (nach dem vorigen Lehrsatz) und kann also (nach L. 3 d. Th.) das Vermögen des Menschen übertreffen etc. W. z. b. w.

7. Lehrsatz. Ein Affect kann nur durch einen Affect, der entgegengesetzt und stärker als der einzuschränkende Affect ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.

Beweis. Ein Affect, insofern man ihn auf den Geist bezieht, ist eine Vorstellung, durch welche der Geist eine grössere oder geringere Daseynskraft seines Körpers, als er vorher hatte, bejaht (nach der allgemeinen Definition der Affecte, die man am Ende des dritten Theils findet). Wenn daher der Geist von irgend einem Affecte bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Affection erregt, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Affection des Körpers (nach L. 5 d. Th.) die Kraft, in ihrem Seyn zu beharren, von ihrer Ursache, die demnach nur von einer körperlichen Ursache eingeschränkt und aufgehoben werden kann (nach L. 6 Th. 2), welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten (nach L. 5. Th. 3) und stärkeren (nach dem Axiom d. Th.) Affection erregt. Also wird (nach L. 12 Th. 2) der Geist durch die Vorstellung einer stärkeren und der früheren entgegengesetzten Affection erregt, d. h. (nach der allgem. Def. der Affecte) der Geist wird von einem stärkeren und dem ersteren entgegengesetzten Affecte erregt werden, welcher nämlich das Daseyn des ersteren ausschliessen oder aufheben wird, und folglich kann ein Affect nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affect aufgehoben und eingeschränkt werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Der Affect, insofern man ihn auf den Geist be-

zieht, kann nur durch die Vorstellung einer entgegengesetzten Affection des Körpers, die stärker ist als die Affection, durch die wir leiden, eingeschränkt und aufgehoben werden. Denn der Affect, durch welchen wir leiden, kann nur durch einen stärkern und ihm entgegengesetzten Affect eingeschränkt und aufgehoben werden (nach obigem L.) d. h. (nach der allg. Def. der Affecte) nur durch die Vorstellung einer stärkeren Affection des Körpers, die der Affection entgegengesetzt ist, durch die wir leiden.

8. Lehrsatz. Die Erkenntniss des Guten und Bösen ist nichts Anderes, als der Affect der Lust oder Unlust, insofern wir uns desselben bewusst sind.

Beweis. Wir nennen das gut oder böse, was der Erhaltung unseres Seyns nützt oder schadet (nach Def. 1 u. 2 d. Th.), d. h. (nach L. 7, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erhöht oder einschränkt. Insofern wir daher wahrnehmen (nach der Def. der Lust und Unlust, Anm. zu L. 11, Th. 3), dass Etwas uns mit Lust oder Unlust afficirt, nennen wir es gut oder böse; und folglich ist die Erkenntniss des Guten und Bösen nichts Anderes, als die Vorstellung der Lust oder Unlust, welche nothwendig aus dem eigentlichen Affect der Lust oder Unlust folgt (nach L. 22, Th. 3). Diese Vorstellung ist aber auf dieselbe Weise mit dem Affecte vereint, wie der Geist mit dem Körper vereint ist (nach L. 21, Th. 2), d. h. (wie in der Anmerkung zu demselben Satze gezeigt ist) diese Vorstellung unterscheidet sich wirklich durch nichts von dem Affecte selbst oder (nach der allgem. Def. der Affecte) von der Vorstellung der Affection des Körpers, als durch den blossen Begriff; also ist diese Erkenntniss des Guten und Bösen nichts Anderes, als der Affect selbst, insofern wir uns desselben bewusst sind. W. z. b. w.

9. Lehrsatz. Der Affect, dessen Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig in der Phantasie vorstellen, ist stärker, als wenn wir dieselbe als nicht gegenwärtig in der Phantasie vorstellten.

Beweis. Die Phantasievorstellung ist eine Vorstellung, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe die Def. derselben in Anm. zu L. 17, Th. 2), die jedoch mehr die Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur des äusseren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu L. 16, Th. 2). Der Affect ist also (nach der allgem. Def. der Affecte) eine Phantasievorstellung, insofern sie die Verfassung des Körpers anzeigt. Die Phantasievorstellung ist aber (nach L. 17, Th. 2) intensiver, so lange wir uns nicht

vorstellen, was das gegenwärtige Daseyn des äussern Dinges ausschliesst; also ist auch der Affect, dessen Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig in der Phantasie vorstellen, intensiver oder stärker, als wenn wir uns dieselbe als nicht gegenwärtig in der Phantasie vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung. Als ich oben (Lehrs. 18, Th. 3) sagte, dass wir durch das Phantasiebild eines künftigen oder vergangenen Dinges mit demselben Affecte angethan würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, dass diess wahr ist, insofern wir nur auf das Bild des Dinges selbst achten; denn diess ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns in der Phantasie vorgestellt haben oder nicht. Ich habe aber nicht gesagt, dass sie nicht schwächer würde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche das gegenwärtige Daseyn des künftigen Dinges ausschliessen; diess habe ich damals zu bemerken unterlassen, weil ich mir vorgesetzt hatte, in diesem Theile von den Kräften der Affecte zu handeln.

Folgesatz. Das Bild eines künftigen oder vergangenen Dinges d. h. eines Dinges, welches wir in Bezug auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausschluss der Gegenwart betrachten, ist unter übrigens gleichen Umständen schwächer als das Bild eines gegenwärtigen Dinges, und folglich ist der Affect gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, unter übrigens gleichen Umständen, minder stark als der Affect gegen ein gegenwärtiges Ding.

10. Lehrsatz. Gegen ein künftiges Ding, welches wir uns als bald bevorstehend in der Phantasie vorstellen, werden wir stärker afficirt, als wenn wir uns vorstellten, dass die Zeit seines Daseyns weiter von der Gegenwart entfernt sey, und durch das Andenken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen in der Phantasie vorstellen, werden wir auch stärker afficirt, als wenn wir uns dasselbe als lange vergangen in der Phantasie vorstellten.

Beweis. Denn insofern wir uns vorstellen, dass ein Ding bald bevorstehe oder noch nicht lange vergangen sey, stellen wir uns eben dadurch etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschliesst, als wenn wir uns die künftige Zeit seines Daseyns weiter von der gegenwärtigen entfernt oder als schon längst vergangen in der Phantasie vorstellten (wie an sich offenbar ist). Also werden wir (nach dem vor. L.) insofern stärker gegen dasselbe afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus dem, was wir bei Definition 6 d. Th. angemerkt haben, folgt, dass wir gegen Gegenstände, die in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart abstehen, um diese Zeit in der Phantasie bestimmen zu können, wenn wir auch einsehen, dass sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, doch gleicherweise minder stark afficirt werden.

11. Lehrsatz. Der Affect gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig in der Phantasie vorstellen, ist unter übrigens gleichen Umständen stärker als gegen ein mögliches oder zufälliges d. h. nicht nothwendiges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als nothwendig in der Phantasie vorstellen, insofern bejahen wir sein Daseyn, und dagegen verneinen wir das Daseyn des Dinges, insofern wir es uns als nicht nothwendig in der Phantasie vorstellen (nach Anm. 1 zu L. 33, Th. 1), und daher ist (nach L. 9 d. Th.) der Affect gegen ein nothwendiges Ding, unter übrigens gleichen Umständen, stärker als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. b. w.

12. Lehrsatz. Der Affect gegen ein Ding, von dem wir wissen, dass es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als möglich in der Phantasie vorstellen, ist, unter übrigens gleichen Umständen, stärker als gegen ein zufälliges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig in der Phantasie vorstellen, werden wir durch kein Bild eines andern Dinges afficirt, welches das Daseyn des Dinges setzte (nach Def. 3 d. Th.), sondern wir stellen uns vielmehr (nach der Voraussetzung) Einiges in der Phantasie vor, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschliesst. Insofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorstellen, insofern stellen wir uns in der Phantasie Einiges vor, was das Daseyn des Dinges setzt (nach Def. 4 d. Th.), d. h. (nach L. 18, Th. 3) was Hoffnung oder Furcht nährt, und somit ist der Affect gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. b. w.

Folgesatz. Der Affect gegen ein Ding, von dem wir wissen, dass es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als zufällig in der Phantasie vorstellen, ist viel schwächer, als wenn wir uns das Ding als jetzt uns gegenwärtig in der Phantasie vorstellten.

Beweis. Der Affect gegen ein Ding, welches wir uns als gegenwärtig vorhanden in der Phantasie vorstellen, ist stärker, als wenn wir dasselbe uns als zukünftig vorstellten (nach Folges.

zu L. 9 d. Th.), und ist viel heftiger, wenn wir uns vorstellen, dass die Zukunft nicht weit von der Gegenwart entfernt ist (nach L. 10. d. Th.). Der Affect gegen ein Ding, dessen Zeit des Vorhandenseyns wir uns weit von der Gegenwart entfernt in der Phantasie vorstellen, ist daher viel schwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten, und nichtsdestoweniger ist sie (nach obig. L.) stärker, als wenn wir uns das Ding als zufällig in der Phantasie vorstellten, und somit wird der Affect gegen ein zufälliges Ding viel schwächer seyn, als wenn wir uns das Ding als jetzt uns gegenwärtig in der Phantasie vorstellten. W. z. b. w.

13. Lehrsatz. Der Affect gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, dass es gegenwärtig nicht vorhanden ist, ist unter übrigens gleichen Umständen schwächer als der Affect gegen ein vergangenes Ding.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig in der Phantasie vorstellen, werden wir durch kein Bild eines andern Dinges afficirt, welches das Daseyn des Dinges setzte (nach Def. 3 d. Th.). Dagegen stellen wir uns aber (nach der Voraussetzung) Einiges in der Phantasie vor, was das gegenwärtige Daseyn des Dinges ausschliesst. Insofern wir es aber in Bezug auf die Vergangenheit vorstellen, insofern wird angenommen, dass wir Etwas in der Phantasie vorstellen, was es ins Gedächtniss bringt oder das Bild des Dinges erregt (siehe L. 18, Th. 2 mit der Anm.) und folglich insofern bewirkt, dass wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Folges. zu L. 17, Th. 2). Und somit ist (nach L. 9 d. Th.) der Affect gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, dass es gegenwärtig nicht vorhanden ist, unter übrigens gleichen Umständen schwächer, als der Affect gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

14. Lehrsatz. Die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen kann, insofern sie wahr ist, keinen Affect einschränken, sondern nur, insofern sie als Affect betrachtet wird.

Beweis. Der Affect ist eine Vorstellung, durch welche der Geist eine grössere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als er vorher hatte (nach der allgem. Def. der Affecte) und hat also (nach L. 1 d. Th.) nichts Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte, und somit kann die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, insofern sie wahr ist, keinen Affect einschränken. Insofern sie aber Affect ist (siehe L. 8 d. Th.), wird sie, wenn sie stärker ist als der einzu-

schränkende Affect, nur insofern (nach L. 7 d. Th.) den Affect einschränken können. W. z. b. w.

15. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Affecten, mit denen wir zu kämpfen haben, entspringen, erstickt oder eingeschränkt werden.

Beweis. Aus der wahren Erkenntniss des Guten und Bösen, insofern diese (nach L. 8 d. Th.) Affect ist, entspringt nothwendig die Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), die um so grösser ist, je grösser der Affect ist, aus der sie entspringt (nach L. 37 Th. 3). Weil aber diese Begierde (nach der Voraussetzung) daraus entspringt, dass wir etwas wahrhaft erkennen, erfolgt sie also in uns, insofern wir thätig sind (nach L. 3 Th. 3), und muss also aus unserer Wesenheit allein verstanden werden (nach Def. 2 Th. 3), und folglich (nach L. 7 Th. 3) muss ihre Kraft und ihr Wachsthum aus dem menschlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, die aus den Affecten, mit denen wir zu kämpfen haben, entspringen, sind auch um so grösser, je heftiger diese Affecte sind. Sonach muss ihre Kraft und ihr Wachsthum (nach L. 5 d. Th.) aus dem Vermögen der äussern Ursachen erklärt werden, welches mit dem unsrigen verglichen unser Vermögen unendlich übertrifft (nach L. 3 d. Th.). Also können die Begierden, welche aus ähnlichen Affecten entspringen, heftiger seyn, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten und Bösen entspringt, und können diese daher (nach L. 7 d. Th.) einschränken oder ersticken. W. z. b. w.

16. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus der Erkenntniss des Guten und Bösen entspringt, insofern diese Erkenntniss sich auf die Zukunft bezieht, kann leichter als die Begierde zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen eingeschränkt oder erstickt werden.

Beweis. Der Affect gegen ein Ding, das wir uns als zukünftig in der Phantasie vorstellen, ist schwächer, als gegen ein gegenwärtiges (nach Folges. z. L. 9 d. Th.). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten und Bösen entspringt, kann auch, wenn diese Erkenntniss sich auf Dinge bezieht, die in der Gegenwart gut sind, durch irgend eine zufällige Begierde erstickt oder eingeschränkt werden (nach dem vorig. L., dessen Beweis allgemein ist). Also kann die Begierde, welche aus derselben Erkenntniss entspringt, insofern diese sich auf die

Zukunft bezieht, leichter eingeschränkt oder erstickt werden etc. W. z. b. w.

17. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniss des Guten oder Bösen entspringt, insofern diese auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter als die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig sind, eingeschränkt werden.

Beweis. Dieser Lehrsatz wird auf dieselbe Weise wie der vorhergehende bewiesen aus Folges. zu L. 12 d. Th.

Anmerkung. Hiemit glaube ich die Ursache aufgezeigt zu haben, wesshalb die Menschen mehr von der Meinung, als von der wahren Vernunft bewegt werden, und wesshalb die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen Seelenbewegungen erweckt und häufig von allerlei Art der Sinnenlust besiegt wird, woher jener Ausspruch des Dichters entstand:

> Ich erkenn' und lobe das Bessre,
> Schlechterem folge ich nach.[1]

Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er gesagt hat: Wo viel Weisheit, da ist viel Schmerz.[2] Und diess sage ich aber nicht zu dem Ende, um daraus zu schliessen, dass es vorzüglicher ist, nicht zu wissen, als zu wissen, oder dass in der Herrschaft über die Affecte kein Unterschied zwischen dem Thoren und dem Einsichtigen ist, sondern desshalb, weil es nothwendig ist, sowohl das Vermögen, als das Unvermögen unserer Natur zu erkennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft in der Herrschaft über die Affecte vermöge und nicht vermöge; und ich habe gesagt, dass ich in diesem Theile nur von dem menschlichen Unvermögen handeln werde. Denn von der Macht der Vernunft über die Affecte habe ich mir vorgesetzt besonders zu sprechen.

18. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus der Lust entspringt, ist, unter übrigens gleichen Umständen, stärker, als die Begierde, welche aus der Unlust entspringt.

Beweis. Die Begierde ist die Wesenheit des Menschen selbst (nach Def. 1 der Seelenbew.), d. h. (nach L. 7 Th. 3) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Desshalb wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch

[1] Ovid Verwandlungen, B. 7. V. 20 u. 21.

[2] Prediger Cap. 1. V. 18.

den Affect der Lust an sich erweitert oder vermehrt (nach der Def. der Lust in der Anm. zu L. 11 Th. 3); dagegen wird die aus der Unlust entspringende Begierde durch den Affect der Unlust an sich (nach derselben Anm.) vermindert oder eingeschränkt. Sonach muss die Kraft der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äusseren Ursache erklärt werden, die aus der Unlust entspringende Begierde aber allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung. Mit diesem Wenigen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und Unbestandes, und wesshalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht aufrecht erhalten, erklärt. Es ist nun noch übrig zu zeigen, was dasjenige sey, das die Vernunft uns vorschreibt, und welche Affecte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich aber diess unserer ausführlichen geometrischen Methode gemäss zu beweisen anfange, will ich die Vorschriften der Vernunft selbst hier vorher kurz anzeigen, damit ein Jeder das, was ich denke, leichter fasse. — Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, verlangt sie also selbst, dass ein Jeder sich liebe, seinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich ist, suche und Alles was den Menschen wahrhaft zu grösserer Vollkommenheit leitet, aufsuche und überhaupt, dass ein Jeder sein Seyn so viel an ihm liegt zu erhalten strebe. Diess ist so nothwendig wahr, als dass das Ganze grösser ist, als sein Theil (siehe L. 4 Th. 3). Da ferner die Tugend (nach Def. 8 d. Th.) nichts Anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und ein Jeder sein Seyn (nach L. 7 Th. 3) nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten strebt, so folgt hieraus erstens: dass die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, das eigene Seyn zu erhalten, und das Glück darin besteht, dass der Mensch sein Seyn erhalten kann. Zweitens folgt, dass die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist, und dass es nichts giebt, was vortrefflicher oder uns nützlicher wäre, als sie, um dessentwillen sie begehrt werden müsste. Endlich folgt drittens, dass die Selbstmörder geistesohnmächtig sind und gänzlich von äusseren, ihrer Natur widerstrebenden Ursachen besiegt werden. Ausserdem folgt aus Heischesatz 4 Th. 2, dass wir nie bewirken können, dass wir zur Erhaltung unseres Seyns nichts ausser uns bedürfen und so leben, dass wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche ausser uns sind, haben, und dass, wenn wir

überdiess auf unseren Geist sehen, unser Verstand wahrlich unvollkommener wäre, wenn der Geist allein wäre und ausser sich selbst nichts erkennte. Es giebt also Vieles ausser uns, was uns nützlich und was desshalb zu begehren ist. Unter diesen lässt nichts Vorzüglicheres sich denken, als das, was gänzlich mit unserer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur mit einander verbunden werden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als ein Einzelnes. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; nichts Besseres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seyns wünschen, als dass Alle in Allem so übereinstimmen, dass die Geister und Körper Aller gleichsam einen Geist und einen Körper bilden, und Alle zugleich, so viel sie vermögen, ihr Seyn zu erhalten streben, und Alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen Aller für sich suchen. Hieraus folgt, dass die Menschen, welche von der Vernunft geleitet werden, d. h. die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschen, und dass sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.

Diess sind die Vorschriften der Vernunft, die ich hier kurz darzustellen mir vorgesetzt hatte, bevor ich anfienge, sie weitläufig der Reihe nach zu beweisen; was ich desshalb that, um mir wo möglich die Aufmerksamkeit derer zu verschaffen, welche glauben, dieses Princip, dass nämlich ein Jeder gehalten ist, das ihm Nützliche zu suchen, sey die Grundlage der Gottlosigkeit und nicht vielmehr die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich also kurz gezeigt habe, dass die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält, fahre ich fort, diess auf demselben Wege zu beweisen, auf dem wir bisher fortgeschritten sind.

19. Lehrsatz. Ein jeder begehrt oder verabscheut den Gesetzen seiner Natur gemäss nothwendig das, was er für gut oder böse hält.

Beweis. Die Erkenntniss des Guten und Bösen ist (nach L. 8 d. Th.) eben der Affect der Lust oder Unlust, insofern wir uns desselben bewusst sind, und also begehrt (nach L. 28 Th. 3) Jeder nothwendig das, was er für gut, und verabscheut dagegen, was er für böse hält. Dieser Trieb ist aber nichts Anderes, als die Wesenheit oder die Natur des Menschen selbst (nach der Def. des Triebes in der Anm. zu L. 9 Th. 3 und Def. 1 der Affecte). Also begehrt oder verabscheut nothwendig ein Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäss etc. W. z. b. w.

20. Lehrsatz. Je mehr ein Jeder strebt und vermag, das ihm Nützliche zu suchen d. h. sein Seyn zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und dagegen insofern ein Jeder das ihm Nützliche zu suchen d. h. sein Seyn zu erhalten unterlässt, insoweit ist er unvermögend.

Beweis. Tugend ist das menschliche Vermögen selbst, welches aus der Wesenheit des Menschen allein erklärt wird (nach Def. 8 d. Th.), d. h. (nach L. 7 Th. 3), welches allein durch das Bestreben erklärt wird, dem gemäss der Mensch in seinem Sinne zu beharren strebt. Je mehr daher ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich (nach L. 4 und 6 Th. 3) insofern ein Jeder sein Seyn zu erhalten unterlässt, insofern ist er unvermögend. W. z. b. w.

Anmerkung. Niemand unterlässt also, wenn er nicht von äussern und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm Nützliche zu begehren oder sein Seyn zu erhalten. Niemand, sage ich, verabscheut das Essen oder mordet sich selber der Nothwendigkeit seiner Natur gemäss, sondern von äusseren Ursachen gezwungen. Diess kann auf viele Weisen geschehen; der Eine mordet sich selbst von einem Andern gezwungen, der ihm die rechte Hand, in welcher er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, die Spitze gegen sein eigenes Herz zu kehren; oder er wird durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, wie Seneca, sich die Adern zu öffnen, d. h. er will einem grösseren Uebel durch ein kleineres entgehen; oder endlich, wenn unbekannte äussere Ursachen seine Phantasie so beherrschen und seinen Körper so afficiren, dass dieser eine andere der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Vorstellungen geben kann (nach L. 10 Th. 3). Aber dass der Mensch gemäss der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu seyn, oder in eine andere Gestalt verwandelt zu werden, ist so unmöglich, als dass aus nichts etwas werde, wie ein Jeder mit mässigem Nachdenken einsehen kann.

21. Lehrsatz. Niemand kann glücklich zu seyn, gut zu handeln und gut zu leben wünschen, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben d. h. wirklich da zu seyn wünscht.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde (nach Def. 1 der Affecte), glücklich oder gut

zu leben, zu handeln u. s. w. ist die Wesenheit des Menschen selbst d. h. (nach L. 7 Th. 3) das Bestreben, wonach ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Also kann Niemand wünschen etc. W. z. b. w.

22. Lehrsatz. Keine Tugend kann vor dieser (nämlich dem Selbsterhaltungsstreben) gedacht werden.

Beweis. Das Selbsterhaltungsstreben ist die Wesenheit des Dinges selbst (nach L. 7 Th. 3). Wenn daher eine Tugend vor dieser, nämlich diesem Bestreben gedacht werden könnte, so würde also (nach Def. 8 d. Th.) die Wesenheit des Dinges selbst vor ihm selbst gedacht werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Also kann keine Tugend etc. W. z. b. w.

Folgesatz. Das Selbsterhaltungsstreben ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn vor diesem Princip kann kein anderes gedacht werden (nach dem ob. L.) und ohne dasselbe (nach L. 21 d. Th.) kann keine Tugend gedacht werden.

23. Lehrsatz. Der Mensch, insofern er etwas zu thun dadurch bestimmt wird, dass er inadäquate Vorstellungen hat, von dem kann nicht durchaus gesagt werden, dass er tugendhaft handle; sondern nur insofern er durch das bestimmt wird, was er erkennt.

Beweis. Insofern der Mensch dadurch zum Thun bestimmt wird, dass er inadäquate Vorstellungen hat, insofern leidet er (nach L. 1 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 und 2 Th. 3) thut er etwas, was aus seiner Wesenheit allein nicht verstanden werden kann, d. h. (nach Def. 8. d. Th.) was nicht aus seiner Tugend folgt. Insofern er aber etwas zu thun durch das bestimmt wird, was er erkennt, insofern ist er (nach demselben L. 1 Th. 3) thätig, d. h. (nach Def. 2 Th. 3) thut er etwas, was aus seiner Wesenheit allein verstanden wird oder (nach Def. 8. d. Th.) aus seiner Tugend adäquat folgt. W. z. b. w.

24. Lehrsatz. Durchaus tugendhaft handeln ist nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, dass man seinen eigenen Nutzen sucht.

Beweis. Durchaus tugendhaft handeln ist nichts Anderes (nach Def. 8 d. Th.), als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur insofern, als wir erkennen (nach L. 3 Th. 3). Also ist tugendhaft handeln nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn er-

halten und zwar (nach Folges. zu L. 22 d. Th.) aus dem Grunde, dass man seinen eignen Nutzen sucht. W. z. b. w.

25. Lehrsatz. Niemand strebt sein Seyn eines andern Dinges wegen zu erhalten.

Beweis. Das Bestreben, wonach ein jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, wird allein aus der Wesenheit des Dinges selbst erklärt (nach L. 7 Th. 3), und nur daraus, dass diess gegeben ist, nicht aber aus dem Wesen eines anderen Dinges folgt nothwendig (nach L. 6 Th. 3), dass ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Ausserdem erhellt dieser Lehrsatz aus der Anm. des 22. Lehrsatzes dieses Th. Denn wenn der Mensch eines andern Dinges wegen sein Seyn zu erhalten strebte, dann wäre dieses Ding die erste Grundlage der Tugend (wie sich von selbst versteht), was (nach dem angeführten Folges.) widersinnig ist. Also strebt Niemand sein Seyn etc. W. z. b. w.

26. Lehrsatz. Dasjenige, wonach wir der Vernunft gemäss streben, ist nichts Anderes, als das Erkennen, und der Geist erachtet, sofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist nichts als die Wesenheit des Dinges selbst (nach L. 7 Th. 3), welches, insofern es als solches da ist, im Besitze der Kraft gedacht wird, im Dasein zu beharren (nach L. 6 Th. 3) und das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur nothwendig folgt (siehe die Def. des Triebes in der Anm. zu L. 9 Th. 3). Die Wesenheit der Vernunft ist aber nichts Anderes, als unser Geist, insofern er klar und bestimmt erkennt (siehe die Def. derselben Anmerkung 2 zu L. 40 Th. 2). Also ist (nach L. 40 Th. 2) Alles, wonach wir der Vernunft gemäss streben, nichts als Erkennen. Ferner, da diess Bestreben des Geistes, wonach der Geist, insofern er vernunftmässig denkt, sein Seyn zu erhalten strebt, nichts Anderes als Erkennen ist (nach dem ersten Theil dieses Lehrsatzes), so ist also diess Streben nach Erkenntniss (nach Folges. zu L. 22 d. Th.) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht irgend eines Zweckes wegen (nach L. 25. d. Th.) die Dinge zu erkennen streben, sondern der Geist wird vielmehr, insofern er vernunftmässig denkt, blos das als für ihn gut begreifen können, was zum Erkennen führt (nach Def. 1 d. Th.) W. z. b. w.

27. Lehrsatz. Wir wissen von nichts gewiss, dass es gut oder böse sey, als von dem, was uns wirklich zur

Erkenntniss führt, oder was uns an der Erkenntniss hindern kann.

Beweis. Der Geist begehrt, insofern er vernunftgemäss denkt, nichts Anderes, als das Erkennen, und erachtet nichts Anderes für ihn nützlich als das, was zur Erkenntniss führt (nach dem vor. L.) Der Geist hat aber (nach L. 41 und 43, Th. 2 nebst der Anm.) nur Gewissheit über die Dinge, insofern er adäquate Vorstellungen hat, oder (was nach Anm. zu L. 40, Th. 2 dasselbe ist) insofern er vernunftgemäss denkt. Also wissen wir nur von dem gewiss, dass es gut ist, was uns wirklich zur Erkenntniss führt, und dagegen von demjenigen, dass es böse ist, was uns an der Erkenntniss hindern kann. W. z. b. w.

28. Lehrsatz. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniss Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen.

Beweis. Das höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott d. h. (nach Def. 6, Th. 1) das schlechthin unendliche Seyende, ohne welches (nach L. 15, Th. 1) nichts seyn noch begriffen werden kann; und demnach ist (nach L. 26 und 27 d. Th.) das höchste Nützliche für den Geist oder (nach Def. 1 d. Th.) das höchste Gut die Erkenntniss Gottes. Ferner handelt der Geist nur insofern, inwiefern er erkennt (nach L. 1 und 3, Th. 3), und nur insofern kann man (nach L. 23 d. Th.) von ihm schlechthin sagen, dass er tugendhaft handle. Die Tugend des Geistes schlechthin ist daher das Erkennen. Das Höchste aber, was der Geist erkennen kann, ist Gott (wie wir eben bewiesen haben). Also ist die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen oder einzusehen. W. z. b. w.

29. Lehrsatz. Ein jedes einzelne Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unser Thätigkeitsvermögen weder erhöhen noch einschränken, und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder schlecht seyn, wenn es nicht Etwas mit uns gemeinsam hat.

Beweis. Das Vermögen eines jeden einzelnen Dinges und folglich (nach Folges. zu L. 10, Th. 2) des Menschen, durch welches er da ist und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge bestimmt (nach L. 28, Th. 1), dessen Natur (nach L. 6, Th. 2) aus demselben Attribut verstanden werden muss, aus welchem die menschliche Natur begriffen wird. Unser Thätigkeitsvermögen kann also, wie es auch immer begriffen werde, bestimmt

und folglich erhöht oder eingeschränkt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches Etwas mit uns gemeinsam hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist. Und weil wir das gut oder schlecht nennen, was Ursache der Lust oder Unlust ist (nach L. 8. d. Th.), d. h. (nach Anm. zu L. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erhöht oder einschränkt, so kann also ein Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht seyn. W. z. b. w.

30. Lehrsatz. Kein Ding kann durch das, was es mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht seyn, sondern insofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis. Wir nennen das schlecht, was Ursache der Unlust ist (nach L. 8 d. Th.), d. h. (nach der Def. ders. in der Anm. zu L. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt. Wenn daher ein Ding durch das, was es mit uns gemeinsam hat, für uns schlecht wäre, so könnte also dieses Ding eben das, was es mit uns gemeinsam hat, vermindern oder einschränken. Diess ist (nach L. 4, Th. 3) widersinnig. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinsam hat, für uns schlecht seyn, sondern umgekehrt, insofern es schlecht ist, d. h. (wie wir eben gezeigt haben) insofern es unser Thätigkeitsvermögen vermindern oder einschränken kann, insofern ist es (nach L. 5, Th. 3) uns entgegengesetzt. W. z. b. w.

31. Lehrsatz. Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es nothwendig gut.

Beweis. Denn insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vor. L.) nicht schlecht seyn. Es wird also nothwendig entweder gut oder indifferent seyn. Gesetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch schlecht, so wird also (nach Axiom 3, Th. 1) aus seiner Natur nichts folgen, was zur Erhaltung unserer Natur dient, d. h. (nach der Voraussetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges an sich dient. Dieses ist aber (nach L. 6, Th. 3) widersinnig, es wird also, insofern es mit unserer Natur übereinstimmt, nothwendig gut seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass ein Ding uns um so nützlicher oder um so besser ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, und andererseits, je nützlicher uns ein Ding ist, um so mehr stimmt es insofern mit unserer Natur überein. Denn sofern es mit



unserer Natur nicht übereinstimmt, wird es nothwendig von unserer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt seyn; wenn verschieden, dann kann es (nach L. 29 d. Th.) weder gut noch schlecht seyn; wenn aber entgegengesetzt, so wird es auch dem entgegengesetzt seyn, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. (nach ob. L.) dem Guten entgegengesetzt oder schlecht. Es kann also nichts gut seyn, als insofern es mit unserer Natur übereinstimmt, und also ist ein Ding, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, um so nützlicher, und umgekehrt. W. z. b. w.

32. Lehrsatz. Insofern die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind, sofern kann man nicht von ihnen sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.

Beweis. Wenn man von Etwas sagt, dass es von Natur übereinstimme, versteht man darunter, dass es seinem Vermögen nach übereinstimme (nach L. 7, Th. 3), nicht aber seinem Unvermögen oder seiner Negation nach, und folglich (siehe Anm. zu L. 3, Th. 3) auch nicht durch Leidenschaft. Desshalb kann man von den Menschen, insofern sie den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Sache ist auch für sich offenbar. Denn wer sagt, dass weiss und schwarz nur darin übereinstimmen, dass keines von beiden roth ist, der behauptet schlechthin, dass weiss und schwarz in keiner Hinsicht übereinstimmen. So auch wenn Jemand sagt, dass Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, dass beide begrenzt, unvermögend, oder dass sie nicht vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur da sind, oder endlich, dass sie von der Macht der äusseren Ursachen unendlich übertroffen werden, so behauptet dieser überhaupt, dass Stein und Mensch in keiner Hinsicht übereinstimmen; denn Dinge, die in der blossen Negation oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in keiner Hinsicht wirklich überein.

33. Lehrsatz. Die Menschen können von Natur von einander verschieden seyn, insofern sie mit Affekten, welche Leidenschaften sind, zu kämpfen haben, und insofern ist ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.

Beweis. Die Natur oder die Wesenheit der Affecte kann nicht durch unsere Wesenheit oder durch unsere Natur allein ausgedrückt werden (nach Def. 1 u. 2, Th. 3); sondern muss aus dem Vermögen d. h. (nach L. 7, Th. 3) aus der Natur der äusseren Ursachen verglichen mit der unsrigen erklärt werden. Daher kommt

es, dass es so viele Arten von jedem Affecte giebt, als es Arten der Gegenstände giebt, von denen wir afficirt werden (siehe L. 56, Th. 3), und dass die Menschen von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig afficirt werden (siehe L. 51, Th. 3) und insofern von Natur verschieden sind, und endlich, dass ein und derselbe Mensch (nach dems. L. 51, Th. 3) gegen denselben Gegenstand verschiedenartig afficirt wird und insofern veränderlich ist etc. W. z. b. w.

34. Lehrsatz. Insofern die Menschen mit Affecten, welche Leidenschaften sind, zu kämpfen haben, können sie einander entgegengesetzt seyn.

Beweis. Ein Mensch, Petrus z. B., kann die Ursache seyn, dass Paulus Unlust empfindet, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paulus hasst (nach L. 16, Th. 3), oder weil Petrus allein ein Ding besitzt, welches Paulus selbst auch liebt (siehe L. 32, Th. 3 mit der Anm.) oder aus anderen Ursachen (die wichtigsten davon siehe in der Anm. zu L. 55, Th. 3). Und daher wird es kommen (nach Def. 7 der Affecte), dass Paulus den Petrus hasst, und folglich wird es leicht möglich seyn (nach L. 40, Th. 3 mit der Anm.), dass Petrus den Paulus wieder hasst, und dass sie also (nach L. 39, Th. 3) einander Uebles zuzufügen streben, d. h. (nach L. 30 d. Th.) dass sie einander entgegen sind. Der Affect der Unlust ist aber immer Leidenschaft (nach L. 59, Th. 3). Also können die Menschen, insofern sie mit Affecten, welche Leidenschaften sind, zu kämpfen haben, einander entgegengesetzt seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich habe gesagt, Paulus hasse den Petrus, weil er sich in der Phantasie vorstellt, dieser besitze das, was Paulus selbst auch liebt. Hieraus scheint beim ersten Anblicke zu folgen, dass diese beiden dadurch, dass sie dasselbe lieben, und folglich dadurch, dass sie von Natur übereinstimmen, einander zum Schaden gereichen; und sonach, wenn diess wahr wäre, müsste Lehrsatz 30 u. 31 d. Th. falsch seyn. Wenn wir aber die Sache unbefangen erwägen wollen, so werden wir sehen, dass Alles diess durchaus übereinstimmt. Denn diese beiden sind einander nicht lästig, insofern sie von Natur übereinstimmen, d. h. insofern beide dasselbe lieben, sondern insofern sie von einander abweichen. Denn insofern beide dasselbe lieben, wird eben dadurch die Liebe beider genährt (nach L. 31, Th. 3), d. h. (nach Def. 6 der Affecte) eben dadurch wird die Lust beider genährt. Weit entfernt daher, dass beide einander lästig sind, insofern sie dasselbe lieben und

von Natur übereinstimmen, ist vielmehr die Ursache hievon, wie ich gesagt habe, keine andere, als weil man von ihnen annimmt, dass sie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an, Petrus habe die Vorstellung eines geliebten Gegenstandes, den er jetzt in Besitz hat, und Paulus dagegen die Vorstellung eines geliebten Gegenstandes, den er verloren hat. Daher kommt es, dass dieser von Unlust, und jener dagegen von Lust afficirt wird, und sie insofern einander entgegengesetzt sind. Und auf diese Weise können wir leicht zeigen, dass die übrigen Ursachen des Hasses allein von dem abhangen, worin die Menschen von Natur verschieden sind, und nicht von dem, worin sie übereinstimmen.

35. Lehrsatz. Insofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, nur insofern stimmen sie von Natur stets nothwendig überein.

Beweis. Insofern die Menschen mit Affecten, welche Leidenschaften sind, zu kämpfen haben, können sie von Natur verschieden (nach L. 33 d. Th.) und einander entgegengesetzt seyn (nach dem vor. L.). Aber nur insofern sagt man, dass die Menschen handeln, als sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach L. 3, Th. 3), und also muss Alles, was aus der menschlichen Natur folgt, insofern sie durch Vernunft definirt wird (nach Def. 2, Th. 3), aus der menschlichen Natur allein, als aus seiner nächsten Ursache verstanden werden. Weil aber ein Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäss das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen strebt, was er für schlecht hält (nach L. 19 d. Th.), und da überdiess das, was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder schlecht halten, nothwendig gut oder schlecht ist (nach L. 41, Th. 2), so thun also die Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menschlichen Natur und folglich einem jeden Menschen nothwendig gut ist, d. h. (nach Folges. zu L. 31 d. Th.) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt, und also stimmen die Menschen auch unter sich, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

1. Folgesatz. Es giebt in der Natur nichts Einzelnes, was dem Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, ist dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. zu L. 31 d. Th.), d. h. (wie sich von selbst versteht) der Mensch. Der Mensch handelt aber durchaus gemäss den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Def. 2, Th. 3),

und stimmt nur insofern immer nothwendig mit der Natur eines andern Menschen überein (nach dem vor L.); also giebt es unter den einzelnen Dingen für den Menschen nichts Nützlicheres, als den Menschen etc. W. z. b. w.

2. Folgesatz. Wenn ein jeder Mensch so viel als möglich seinen Nutzen sucht, dann sind die Menschen am meisten einander nützlich, denn je mehr Jeder seinen Nutzen sucht und sich zu erhalten strebt, um so mehr ist er mit Tugend begabt (nach L. 20 d. Th.), oder was dasselbe ist (nach Def. 8 d. Th.), mit um so grösserem Vermögen ist er begabt, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln d. h. (nach L. 3, Th. 3) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen stimmen aber dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obig. L.). Also (nach dem vor. Folges.) werden die Menschen dann am meisten einander nützlich seyn, wenn Jeder so viel als möglich seinen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Anmerkung. Was wir so eben dargethan, bestätigt auch die Erfahrung selbst täglich durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, dass es fast in Jedermanns Munde ist: ein Mensch ist dem Andern ein Gott. Dennoch ist es selten, dass die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr ist es so mit ihnen bestellt, dass sie meist neidisch und einander zur Last sind. Nichts desto weniger können sie ein einsiedlerisches Leben kaum vollführen, so dass jene Definition: der Mensch sey ein gesellschaftliches Wesen, sehr beifällig aufgenommen worden ist. Und in der That verhält sich die Sache so, dass aus dem gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen weit mehr Vortheile als Nachtheile entstehen. Die Satiriker mögen daher so viel sie wollen die menschlichen Dinge verlachen, die Theologen sie verdammen, und die Melancholischen aus allen Kräften ein ungebildetes und bäurisches Leben preisen, die Menschen verachten und die Thiere bewundern, so werden sie doch die Erfahrung machen, dass die Menschen durch gegenseitige Hülfeleistung sich das, was sie bedürfen, viel leichter verschaffen und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, vermeiden können, noch zu geschweigen, dass es viel vorzüglicher und unserer Erkenntniss weit würdiger ist, die Thaten der Menschen, als die der Thiere zu betrachten. Doch hievon an einem andern Orte ausführlicher.

36. Lehrsatz. Das höchste Gut derer, die der Tugend nachwandeln, ist Allen gemeinsam, und Alle können sich gleicher Weise desselben erfreuen.

Beweis. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (nach L. 24 d. Th.), und Alles, was wir der Vernunft gemäss zu thun streben, ist Erkennen (nach L. 26 d. Th.), also ist (nach L. 28 d. Th.) das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, die Erkenntniss Gottes, d. h. (nach L. 47, Th. 2 mit der Anm.) ein Gut, welches allen Menschen gemeinsam ist und von allen Menschen, insofern sie von derselben Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt aber Jemand, wenn nun das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, nicht Allen gemeinsam wäre, ob nicht daraus wie oben (siehe L. 34 d. Th.) folgen würde, dass die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft leben, d. h. (nach L. 35 d. Th.) die Menschen, insofern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären, so dient ihm zur Antwort, dass es nicht aus einem Zufalle, sondern eben aus der Natur der Vernunft entspringt, dass das höchste Gut des Menschen Allen gemeinsam ist, weil es nämlich aus der menschlichen Wesenheit selbst, insofern diese durch die Vernunft definirt wird, abgeleitet wird, und weil ein Mensch weder seyn noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen; denn es gehört (nach L. 47, Th. 2) zu der Wesenheit des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.

37. Lehrsatz. Das Gut, welches ein Jeder, welcher der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen und um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist.

Beweis. Die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. 1 zu L. 35 d. Th.); wir werden also (nach L. 19 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, dass die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das ein Jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach L. 24 d. Th.) welcher der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, ist das Erkennen (nach L. 26 d. Th.). Also wird ein Jeder, der der Tugend nachwandelt, das Gut, welches er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen. Ferner ist die Begierde, insofern sie sich auf den Geist bezieht, die Wesenheit des Geistes selbst (nach Def. 1 der Affecte). Die Wesenheit des Geistes besteht aber in der Erkenntniss (nach L. 11, Th. 2), welche die Erkenntniss Gottes in sich schliesst (nach L. 47, Th. 2) und ohne

welche (nach L. 15, Th. 1) er weder seyn, noch begriffen werden kann; folglich je grössere Erkenntniss Gottes die Wesenheit des Geistes in sich fasst, um so grösser wird auch die Begierde seyn, mit welcher der, welcher der Tugend nachwandelt, das für sich begehrte Gut einem Andern wünscht. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Ein Gut, das ein Mensch für sich begehrt und liebt, wird er noch beständiger lieben, wenn er sieht, dass Andere dasselbe lieben (nach L. 31, Th. 3), und somit (nach Folges. desselben L.) wird er streben, dass die Uebrigen dasselbe lieben. Weil nun diess Gut Allen gemeinsam ist (nach dem vor. L.), und Alle sich desselben erfreuen können, so wird er also (aus demselben Grunde) streben, dass Alle sich desselben erfreuen und nach L. 37, Th. 3) um so mehr, je mehr er dieses Gut geniesst. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Wer blos aus Affect sich bestrebt, dass die Uebrigen lieben, was er selbst liebt, und dass die Uebrigen nach seinem Sinne leben, handelt nur mit Ungestüm und ist desshalb verhasst, hauptsächlich denen, welchen etwas Anderes gut scheint, und die sich desshalb auch bemühen und mit demselben Ungestüm streben, dass die Uebrigen andererseits nach ihrem Sinne leben. Da ferner das höchste Gut, das die Menschen aus Affect begehren, oft ein solches ist, dass nur Einer es besitzen kann, so ist davon die Folge, dass die Liebenden im Geiste nicht einig mit sich selbst sind, und während sie gern das Lob des geliebten Gegenstandes aussprechen, sich davor fürchten, Glauben zu finden. Wer aber die Uebrigen durch Vernunft zu leiten strebt, der handelt nicht mit Ungestüm, sondern human und wohlwollend, und ist im Geiste durchaus mit sich einig. Alles ferner, was wir wünschen und thun, wovon wir die Ursache sind, insofern wir eine Vorstellung von Gott haben oder Gott erkennen, rechne ich zur Religion. Die Begierde aber, gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, dass wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Sodann die Begierde, wodurch der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, gehalten ist, sich die Uebrigen durch Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und das ehrbar, was die Menschen lieben, die nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen schmachvoll, was der freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Ueberdiess habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staates sind. Der Unterschied ferner zwischen wahrer Tugend und Unvermögen wird aus dem oben Gesagten leicht gefasst, dass nämlich die wahre Tugend nichts

Anderes ist, als allein nach der Leitung der Vernunft leben, und sonach besteht das Unvermögen blos darin, dass der Mensch von den Dingen, die ausser ihm sind, sich leiten lässt, und dasjenige zu thun von ihnen bestimmt wird, was die gemeinschaftliche Beschaffenheit der äusseren Dinge, nicht aber das, was seine Natur, dieselbe für sich allein betrachtet, selbst fordert. Diess ist es, was ich in der Anmerkung zu L. 18 d. Th. zu beweisen versprochen habe. Hieraus geht hervor, dass das Gesetz: man dürfe die Thiere nicht schlachten, mehr auf leeren Aberglauben und weibisches Mitleid, als auf die gesunde Vernunft gegründet ist. Die Vernunft lehrt uns wohl, um unseres Nutzens willen mit den Menschen in freundschaftliches Verhältniss zu treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, welches sie auf uns haben. Ja, weil das Recht eines Jeden durch eines Jeden Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel grösseres Recht auf die Thiere, als die Thiere auf die Menschen. Ich leugne jedoch nicht, dass die Thiere Empfindung haben; ich leugne nur, dass es uns desshalb verboten seyn soll, für unsern Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns am meisten zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Affecte von den menschlichen Affecten der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerk. zu L. 5, Th. 3). Ich habe nun noch zu erklären übrig, was gerecht und was ungerecht, was Sünde und endlich, was Verdienst ist. Doch hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung. Im Anhange zum ersten Theile habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Was Lob und Tadel betrifft, so habe ich sie schon in der Anmerkung zu L. 29, Th. 3 erklärt. Von dem Uebrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher Einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Ein jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich thut ein Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; und daher beurtheilt ein Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut und was schlecht sey und sorgt nach seinem Sinne für seinen Nutzen (siehe L. 19 und 20 d. Th.), rächt sich (siehe Folges. 2 zu L. 40, Th. 3), strebt das, was er liebt, zu erhalten und das, was er hasst, zu vernichten (siehe L. 28, Th. 3). Wenn die Men-

schen nun nach der Leitung der Vernunft lebten, so würde ein Jeder (nach Folges. 1 zu L. 35 d. Th.) dieses sein Recht ohne irgend einen Schaden des Andern erlangen; weil sie aber den Affecten unterworfen sind (nach Folges. zu L. 4 d. Th.), welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen weit übertreffen (nach L. 6 d. Th.), so werden sie desshalb nach verschiedenen Seiten hin gezogen (nach L. 33 d. Th.) und sind einander entgegen (nach L. 34 d. Th.), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (nach Anmerk. zu L. 35 d. Th.). Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, dass sie nichts thun wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weise es aber geschehen könne, dass die Menschen, die nothwendig den Affecten unterworfen (nach Folges. zu L. 4 d. Th.), unbeständig und wankelmüthig sind (nach L. 33 d. Th.), einander Sicherheit gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus L. 7 d. Th. und L. 39 Th. 3, dass nämlich ein Affect nur durch einen Affect, welcher stärker und dem einzuschränkenden Affecte entgegen ist, eingeschränkt werden kann, und dass Jeder sich Schaden zuzufügen enthält, aus Besorgniss vor grösserem Schaden. Auf dieses Gesetz also kann die Gesellschaft gegründet werden, wenn sie sich selbst das Recht vorbehält, das ein jeder Einzelne hat, sich zu rächen und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; die also die Macht hat, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben und sie nicht durch Vernunft, welche die Affecte nicht beschränken kann (nach Anmerk. zu L. 17 d. Th.), sondern durch Drohungen zu befestigen. Diese durch Gesetze und die Macht, sich zu erhalten, gegründete Gesellschaft nun heisst Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates geschützt werden, heissen Staatsbürger. Hieraus erkennen wir leicht, dass es im Naturzustande nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja ein Jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet, was gut oder schlecht ist; und durch kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und demnach kann im Naturzustande gar keine Sünde gedacht werden, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und ein Jeder

gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Die Sünde ist daher nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher desshalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erachtet wird, die Vortheile des Staates zu geniessen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es giebt in der Natur nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch das jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Desshalb kann auch im natürlichen Zustande kein Wille gedacht werden, einem Jeden das Seinige zu geben oder Einem das, was ihm gehört, zu entreissen d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heissen könnte, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder was jenem gehört. Hieraus ergiebt sich: gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind äusserliche Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geistes ausdrücken. Doch genug hiervon.

38. Lehrsatz. Was den menschlichen Körper so bestimmt, dass er auf mehrere Weisen afficirt werden kann, oder was ihn geschickt macht, die äusseren Körper auf mehrere Weisen zu afficiren, ist für den Menschen nützlich und um so nützlicher, je geschickter der Körper dadurch gemacht wird, auf mehrere Weisen afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren; und dagegen ist das schädlich, was den Körper ungeschickter hiezu macht.

Beweis. Je geschickter der Körper hiezu gemacht wird, desto geschickter wird der Geist zum Auffassen gemacht (nach L. 14, Th. 2), und also ist das, was den Körper auf diese Weise bestimmt und ihn dazu geschickt macht, nothwendig gut oder nützlich (nach L. 26 und 27 d. Th.), und um so nützlicher, je geschickter es den Körper hiezu machen kann, und dagegen (nach demselben umgekehrten L. 14, Th. 2 und L. 26 und 27 d. Th.) schädlich, wenn es den Körper ungeschickter hiezu macht. W. z. b. w.

39. Lehrsatz. Dasjenige, was bewirkt, dass das Verhältniss der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, ist gut; und dagegen das schlecht, was bewirkt, dass die Theile des menschlichen Körpers ein anderes

Verhältniss der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderen Körper (nach Heisches. 4, Th. 2); aber das, was die Form des menschlichen Körpers ausmacht, besteht darin, dass seine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (nach der Def. von Lehns. 4 hinter L. 13, Th. 2). Was also bewirkt, dass das Verhältniss der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Form des menschlichen Körpers und bewirkt folglich (nach Heisches. 3 und 6, Th. 2), dass der menschliche Körper auf vielfache Weise afficirt werden, und dass er die äusseren Körper auf vielfache Weisen afficiren kann; es ist also (nach dem vor. L.) gut. Was ferner bewirkt, dass die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniss der Bewegung und Ruhe erhalten, dasselbe bewirkt (nach derselben Def., Th. 2), dass der menschliche Körper eine andere Form annimmt, d. h. wie an sich klar ist und wir am Schlusse der Einleitung zu diesem Theile erinnert haben), dass der menschliche Körper zerstört und folglich durchaus unfähig gemacht wird, auf mehrere Weisen afficirt zu werden, und ist desshalb (nach dem vor. L.) schlecht. W. z. b. w.

Anmerkung. Wie viel diess dem Geiste schaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theile entwickelt werden. Hier ist aber zu bemerken, dass ich unter dem Sterben des Körpers den Zeitpunkt verstehe, wenn seine Theile so bestimmt sind, dass sie ein anderes Verhältniss der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu leugnen, dass der menschliche Körper, wenn er auch den Kreislauf des Blutes und mehreres Andere behält, wodurch, wie man glaubt, der Körper lebt, er dennoch in eine andere von der seinigen gänzlich verschiedene Natur verwandelt werden könne. Denn es nöthigt mich kein Grund, anzunehmen, der menschliche Körper sterbe nur, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung selbst scheint es uns anders zu lehren. Denn es geschieht bisweilen, dass ein Mensch solche Veränderungen erleidet, dass ich ihn kaum für denselben halten möchte, wie ich von einem spanischen Dichter habe erzählen hören, der krank gewesen war und obgleich genesen, dennoch sein vergangenes Leben dermassen vergessen hatte, dass er die von ihm verfertigten Stücke und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiss für ein erwachsenes Kind hätte gehalten

werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Wenn diess unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur ein Mann von vorgerücktem Alter von der seinigen für so verschieden hält, dass er sich nicht würde überreden können, er sey jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von Andern auf sich schliessen müsste? Um aber den Abergläubischen keinen Stoff zu geben, um neue Fragen aufzuwerfen, will ich diess lieber hier abbrechen.

40. Lehrsatz. Was zur gemeinsamen Gesellschaft der Menschen dient oder was bewirkt, dass die Menschen einträchtig leben, ist nützlich, und dagegen alles das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis. Denn was das einträchtige Leben der Menschen bewirkt, bewirkt zugleich, dass sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach L. 35 d. Th.), und ist also (nach L. 26 und 27 d. Th.) gut, und (aus demselben Grunde) alles das hingegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

41. Lehrsatz. Die Lust ist nicht geradezu schlecht, sondern gut; die Unlust hingegen ist geradezu schlecht.

Beweis. Die Lust ist (nach L. 11, Th. 3 mit der Anm.) der Affect, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erhöht wird; die Unlust hingegen ist der Affect, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, und folglich ist (nach L. 38 d. Th.) Lust geradezu gut etc. W. z. b. w.

42. Lehrsatz. Die Heiterkeit kann kein Uebermass haben, sondern ist immer gut, Unmuth dagegen ist immer schlecht.

Beweis. Die Heiterkeit (siehe die Def. in der Anm. zu L. 11, Th. 3) ist Lust, welche, wenn sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, dass alle Theile des Körpers gleichmässig afficirt sind, d. h. (nach L. 11, Th. 3), dass das Thätigkeitsvermögen des Körpers so vermehrt oder erhöht wird, dass alle Theile desselben gegen einander dasselbe Verhältniss der Bewegung und Ruhe behalten, und also ist (nach L. 39 d. Th.) Heiterkeit immer gut und kann kein Uebermass haben; Unmuth aber (dessen Def. man gleichfalls in ders. Anm. zu L. 11, Th. 3 nachsehe) ist Unlust, welche insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, dass das Thätigkeitsvermögen des Körpers schlechthin vermindert oder eingeschränkt wird, und ist also (nach L. 38 d. Th.) immer schlecht. W. z. b. w.

43. Lehrsatz. Die Wollust kann Uebermass und Schmerz haben und schlecht seyn, Schmerz aber kann insofern gut seyn, als Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis. Die Wollust ist Lust, welche, insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, dass ein oder einige Theile desselben mehr als die übrigen afficirt werden (siehe die Def. derselben in der Anm. zu L. 11, Th. 3). Das Vermögen dieses Affectes kann so gross seyn, dass es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft (nach L. 6 d. Th.) und hartnäckig ihm anhaftet und folglich den Körper an der Fähigkeit hindert, auf vielfache andere Weisen afficirt zu werden, und kann also (nach L. 38 d. Th.) schlecht seyn. Der Schmerz sodann, der hingegen Unlust ist, kann für sich betrachtet nicht gut seyn (nach L. 41 d. Th.); weil aber seine Kraft und sein Wachsthum durch die Macht einer äussern Ursache verglichen mit der unsrigen definirt wird (nach L. 5 d. Th.), so können wir uns also unendliche Stufen und Modi der Kräfte dieses Affects denken (nach L. 3 d. Th.), und ihn uns also als einen solchen denken, der die Wollust hindern kann, ein Uebermass zu haben, und (nach dem ersten Theil dieses Lehrsatzes) insofern bewirken, dass der Körper nicht ungeschickter werde; daher wird er insofern gut seyn. W. z. b. w.

44. Lehrsatz. Die Liebe und die Begierde können ein Uebermass haben.

Beweis. Die Liebe ist Lust (nach Def. 6 der Seelenbew.), begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache; die Wollust also (nach Anm. zu L. 11, Th. 3) Liebe, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache, und sonach kann die Liebe (nach dem vor. L.) Uebermass haben. Ferner ist die Begierde um so grösser, je grösser der Affect ist, aus welcher sie entspringt (nach L. 37, Th. 3). Wie also der Affect (nach L. 6 d. Th.) die übrigen Handlungen des Menschen übertreffen kann, so wird auch die Begierde, welche aus eben diesem Affecte entspringt, die übrigen Begierden übertreffen, und desshalb dasselbe Uebermass haben, welches die Wollust haben kann, wie wir im vorigen Satze bewiesen haben. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Heiterkeit, welche ich als gut bezeichnet habe, wird leichter gedacht als beobachtet. Denn die Affecte, mit denen wir täglich zu kämpfen haben, beziehen sich meist auf irgend einen Theil des Körpers, welcher mehr als die übrigen afficirt wird, und desshalb haben die Affecte gewöhnlich ein Uebermass und fesseln den Geist so bei der alleinigen Betrachtung eines ein-

zigen Gegenstandes, dass er nicht an andere denken kann. Und obgleich die Menschen vielfachen Affecten unterworfen sind, und man also selten solche findet, die immer mit einem und demselben Affecte zu kämpfen haben, so giebt es doch Manche, denen ein und derselbe Affect hartnäckig anhaftet. Denn wir sehen die Menschen von einem Gegenstande zuweilen so afficirt werden, dass sie ihn, ob er gleich nicht gegenwärtig ist, dennoch vor sich zu haben glauben. Wenn diess einem Menschen, der nicht schläft, begegnet, sagen wir, er sey verrückt oder wahnsinnig; und nicht weniger hält man die für wahnsinnig, welche in Liebesbrunst Tag und Nacht blos von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil sie gewöhnlich Lachen erregen. Wenn aber ein Geiziger an nichts Anderes denkt, als an Gewinn oder Geld, und ein Ehrsüchtiger an Ruhm etc., so hält man diese nicht für verrückt, weil sie gewöhnlich lästig sind und als hassenswerth angesehen werden. In der That aber sind Geiz, Ehrsucht, Wollust u. s. w. Arten der Verrücktheit, wenn man sie auch nicht zu den Krankheiten zählt.

45. Lehrsatz. Der Hass kann nie gut seyn.

Beweis. Wir streben den Menschen, welchen wir hassen, zu vernichten (nach L. 39, Th. 3), d. h. (nach L. 37 d. Th.) wir streben nach Etwas, was schlecht ist. Also kann etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Man bemerke, dass ich hier und im Folgenden unter Hass nur denjenigen verstehe, der gegen Menschen gerichtet ist.

Erster Folgesatz. Der Neid, die Verhöhnung, die Verachtung, der Zorn, die Rachsucht und die übrigen Affecte, die zum Hass gehören oder aus demselben entspringen, sind schlecht, wie diess auch aus L. 39, Th. 3 und L. 37 d. Th. erhellt.

Zweiter Folgesatz. Alles, was wir desshalb begehren, weil wir mit Hass afficirt sind, ist schmachvoll und im Staate ungerecht. Auch diess erhellt aus L. 39, Th. 3 und aus der Def. von schmachvoll und ungerecht in der 1. Anm. zu L. 37 d. Th.

Anmerkung. Zwischen der Verhöhnung (die ich Folges. 1 schlecht genannt habe) und dem Lachen erkenne ich einen grossen Unterschied an. Denn das Lachen, wie auch der Scherz ist blosse Lust und ist also, wenn es nicht übermässig ist, an sich gut (nach L. 41 d. Th.). Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu ergötzen. Denn wesshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Unmuth zu vertreiben? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein göttliches Wesen und Niemand als ein Neidischer freut sich über mein

Unvermögen und meinen Schaden, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je grösserer Lust wir afficirt werden, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über d. h. um so mehr Theil nehmen wir dadurch nothwendig an der göttlichen Natur. Der Weise geniesst daher die Dinge und ergötzt sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heisst nicht sich ergötzen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mässiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Kampfspielen, Theater und anderen dergleichen, welche ein Jeder ohne irgend eines Andern Schaden geniessen kann. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sey, und damit folglich der Geist auch eben so geschickt sey, Mehreres zugleich zu erkennen. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also sowohl mit unsern Principien, als auch mit dem allgemeinen Gebrauch aufs Beste überein. Desshalb ist diese Lebensweise, wenn irgend eine, die beste und in jeder Hinsicht zu empfehlen, und es ist nicht nöthig, hierüber deutlicher und weitläufiger zu sprechen.

46. Lehrsatz. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt so viel er kann, den Hass, den Zorn, die Verachtung u. s. w. eines Andern gegen ihn durch Liebe oder Edelmuth zu vergelten.

Beweis. Alle Affecte des Hasses sind schlecht (nach Folges. 1 zum vor. L.). Also wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, so viel er kann, zu bewirken streben, dass er mit den Affecten des Hasses nicht zu kämpfen hat (nach L. 19 d. Th.), und folglich (nach L. 37 d. Th.) wird er streben, dass auch kein Anderer von diesen Affecten leide. Der Hass wird aber durch gegenseitigen Hass vermehrt und kann dagegen durch Liebe vertilgt werden (nach L. 43, Th. 3), so dass Hass in Liebe übergeht (nach L. 44, Th. 3). Wer also nach der Leitung der Vernunft lebt, wird streben, den Hass etc. eines Andern durch Liebe zu vergelten d. h. durch Edelmuth (die Def. desselben siehe in der Anm. zu L. 59, Th. 3). W. z. b. w.

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenseitigen Hass rächen will, hat gewiss ein jämmerliches Leben. Wer hingegen

aber Hass mit Liebe zu besiegen trachtet, der kämpft gewiss mit Freude und Zuversicht; er widersteht ebenso leicht einem Menschen als mehreren, und bedarf der Hülfe des Glücks am wenigsten. Diejenigen aber, die er besiegt hat, geben mit Freude nach und zwar nicht aus Verlust, sondern aus Zuwachs an Kräften. Alles diess folgt so deutlich blos aus den Definitionen von Liebe und Erkenntniss, dass es nicht nöthig ist, es einzeln zu beweisen.

47. Lehrsatz. Die Affecte der Hoffnung und Furcht können an sich nicht gut seyn.

Beweis. Es gibt keine Affecte der Hoffnung und Furcht ohne Unlust; denn die Furcht ist (nach Def. 13 der Affecte) Unlust, und Hoffnung (siehe Erläuterung der Def. 12 und 13 der Affecte) giebt es nicht ohne Furcht, und daher können (nach L. 41 d. Th.) diese Affecte nicht an sich gut seyn, sondern nur, insofern sie das Uebermass der Lust einschränken können (nach L. 43 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Hiezu kommt, dass diese Affecte einen Mangel an Erkenntniss und ein Unvermögen des Geistes anzeigen; und aus dieser Ursache ist auch die Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbisse Zeichen der unvermögenden Seele. Denn obgleich die Zuversicht und Freude Affecte der Lust sind, so setzen sie doch voraus, dass ihnen Unlust, nämlich Hoffnung und Furcht vorangegangen sey. Je mehr wir daher streben nach der Leitung der Vernunft zu leben, um so mehr streben wir, weniger von der Hoffnung abzuhängen, uns von der Furcht zu befreien, das Schicksal, so viel wir können, zu beherrschen und unsere Handlungen nach dem sichern Rathschlusse der Vernunft einzurichten.

48. Lehrsatz. Die Affecte der Ueberschätzung und Geringschätzung sind stets schlecht.

Beweis. Denn diese Affecte widerstreiten (nach Def. 21 u. 22 der Affecte) der Vernunft und sind also (nach L. 26 und 27 d. Th.) schlecht. W. z. b. w.

49. Lehrsatz. Ueberschätzung macht den Menschen, den man überschätzt, leicht hochmüthig.

Beweis. Wenn wir sehen, dass Jemand aus Liebe mehr als recht ist von uns hält, werden wir uns leicht rühmlich erscheinen (nach Anm. zu L. 41, Th. 3) oder mit Lust afficirt werden (nach Def. 30 der Affecte) und das Gute, was wir von uns gepriesen hören, leicht glauben (nach L. 25, Th. 3), wir werden also aus Liebe zu uns mehr als recht ist von uns halten, d. h. (nach

Definition 28 der Affecte) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

50. Lehrsatz. Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.

Beweis. Denn Mitleiden ist (nach Def. 18 der Affecte) Unlust und also (nach L. 41 d. Th.) an sich schlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, dass wir nämlich den Menschen, den wir bemitleiden, aus dem Elende zu befreien suchen (nach Folges. 3 zu L. 27, Th. 3), suchen wir blos nach dem Gebote der Vernunft zu thun (nach L. 37 d. Th.) und können nur nach dem blossen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiss wissen, dass es gut ist (nach L. 27 d. Th.), und sonach ist Mitleiden bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der Mensch, welcher nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu bewirken strebt, dass er nicht von Mitleiden berührt werde.

Anmerkung. Wer wahrhaft weiss, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der findet gewiss nichts, was des Hasses, des Verlachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet Niemanden, sondern er strebt, so weit die menschliche Tugend es vermag, recht zu thun, wie man sagt, und fröhlich zu seyn. Dazu kommt, dass derjenige, welcher von dem Affect des Mitleidens leicht gerührt und durch das Elend oder die Thränen eines Andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir nichts aus Affect thun, wovon wir gewiss wissen, dass es gut sey, als auch weil wir leicht durch falsche Thränen betrogen werden. Ich spreche hier aber ausdrücklich von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bewegt wird, Anderen Hülfe zu leisten, der heisst mit Recht unmenschlich; denn er scheint nicht (nach L. 27, Th. 3) einem Menschen ähnlich zu seyn.

51. Lehrsatz. Gunst widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis. Denn Gunst ist Liebe gegen denjenigen, der einem Andern wohlgethan hat (nach Def. 19 der Affecte), und kann sich also auf den Geist beziehen, insofern von diesem gesagt wird,

dass er thätig ist (nach L. 59, Th. 3), d. h. (nach L. 3, Th. 3) insofern er erkennt, und sonach mit der Vernunft übereinstimmt etc. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht auch einem Andern das Gute, das er für sich begehrt (nach L. 37 d. Th.). Desshalb wird dadurch, dass er Jemand einem Andern wohlthun sieht, sein eignes Bestreben wohlzuthun genährt, d. h. (nach L. 11, Th. 3) er wird Lust empfinden, und zwar (nach der Voraussetzung) begleitet von der Vorstellung dessen, der dem Andern wohlgethan hat, und folglich ist er ihm (nach Def. 19 der Affecte) zugeneigt. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Unwille, wie er von uns definirt wird (siehe Def. 20 der Affecte), ist nothwendig schlecht (nach L. 45 d. Th.). Es ist aber zu bemerken, dass ich von der höchsten Gewalt, wenn sie aus dem Verlangen die Eintracht zu sichern einen Bürger straft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht sage, dass sie über den Bürger unwillig sey, weil sie nicht von Hass getrieben wird, den Bürger zu verderben, sondern ihn von Pflichtgefühl geleitet, bestraft.

52. Lehrsatz. Zufriedenheit mit sich selbst kann aus der Vernunft entspringen, und gerade diese Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann.

Beweis. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, dass der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach Def. 25 der Affecte). Das wahre Thätigkeitsvermögen des Menschen oder die Tugend ist aber die Vernunft selbst (nach L. 3, Th. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (nach L. 40 und 43, Th. 2). Also entspringt Zufriedenheit mit sich selbst aus der Vernunft. Ferner fasst der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur dasjenige klar und bestimmt oder adäquat auf, was aus seinem Thätigkeitsvermögen (nach Def. 2, Th. 3) d. h. (nach L. 3, Th. 3) aus seinem Erkenntnissvermögen folgt; und also entsteht blos aus dieser Betrachtung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Zufriedenheit mit uns selbst ist in der That das Höchste, was wir hoffen können; denn Niemand strebt (wie wir L. 25 d. Th. gezeigt haben) sein Seyn irgend eines Zweckes wegen zu erhalten. Und weil diese Zufriedenheit durch Lobsprüche mehr und mehr genährt und verstärkt (nach Folges. zu L. 53, Th. 3) und dagegen (nach Folges. zu 55, Th. 3) durch Tadel mehr und

mehr gestört wird, werden wir desshalb am meisten durch den Ruhm geleitet und können ein schmachvolles Leben kaum ertragen.

53. Lehrsatz. Die Demuth ist nicht Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis. Die Demuth ist Unlust, welche daraus entspringt, dass der Mensch sein Unvermögen betrachtet (nach Def. 26 der Affecte). Insofern aber der Mensch sich selbst vernunftmässig erkennt, sofern wird angenommen, dass er seine Wesenheit d. h. (nach L. 7, Th. 3) sein Vermögen erkennt. Wenn daher der Mensch, während er sich selbst betrachtet, irgend ein Unvermögen an sich wahrnimmt, so kommt das nicht daher, dass er sich selbst erkennt, sondern (wie wir L. 55, Th. 3 gezeigt haben) daher, dass sein Thätigkeitsvermögen eingeschränkt wird. Wenn wir aber annehmen, dass der Mensch sein Unvermögen dadurch begreife, dass er etwas Mächtigeres als sich erkennt, durch dessen Erkenntniss er sein Thätigkeitsvermögen bestimmt, dann begreifen wir nichts Anderes, als dass der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (nach L. 26 d. Th.), weil sein Thätigkeitsvermögen erweitert wird. Desshalb entspringt die Demuth oder Unlust, welche daraus entspringt, dass der Mensch sein Unvermögen betrachtet, nicht aus der wahren Betrachtung oder aus der Vernunft, und ist auch nicht eine Tugend, sondern eine Leidenschaft. W. z. b. w.

54. Lehrsatz. Die Reue ist nicht Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern derjenige, welcher eine That bereut, ist doppelt elend oder unvermögend.

Beweis. Der erste Theil dieses Lehrsatzes wird wie der vorige Lehrsatz bewiesen. Der zweite aber erhellt aus der Definition dieser Affecte allein (siehe Def. 27 der Affecte). Denn man lässt sich zuerst durch verkehrte Begierde, dann durch Unlust besiegen.

Anmerkung. Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, so bringen diese beiden Affecte, nämlich Demuth und Reue und ausser diesen Hoffnung und Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn daher doch einmal gefehlt werden soll, so ist es besser nach dieser Seite hin zu fehlen. Denn wenn die am Geiste unvermögenden Menschen alle gleich hochmüthig wären, sich über nichts schämten noch etwas fürchteten, wie könnten sie dann durch Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Der Pöbel ist furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Darum ist es kein Wunder, dass die Propheten, welche nicht für den Nutzen einiger Wenigen, sondern für das Gemeinwohl Sorge trugen, die

Demuth, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Und gewiss können diejenigen, welche diesen Affecten unterworfen sind, viel leichter als Andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben d. h. frei zu seyn und das Leben der Glückseligen zu geniessen.

55. Lehrsatz. Der grösste Hochmuth oder der grösste Kleinmuth ist die grösste Unkenntniss seiner selbst.

Beweis. Dieser erhellt aus Definition 28 und 29 der Affecte.

56. Lehrsatz. Der grösste Hochmuth oder der grösste Kleinmuth zeigt das grösste Unvermögen der Seele an.

Beweis. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Seyn zu erhalten (nach Folges. zu L. 22 d. Th.) und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach L. 24 d. Th.). Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach L. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muss nothwendig wissen, dass er nach der Leitung der Vernunft handle (nach L. 43, Th. 2). Wer daher sich selbst und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt am wenigsten tugendhaft, d. h. (wie aus Def. 8 d. Th. erhellt), er ist am meisten unvermögend an der Seele. Und folglich (nach dem vor. L.) bezeichnet der grösste Hochmuth oder der grösste Kleinmuth das grösste Unvermögen der Seele. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt ganz deutlich, dass die Hochmüthigen und Kleinmüthigen den Affecten am meisten unterworfen sind.

Anmerkung. Kleinmuth kann jedoch leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser ein Affect der Lust, jener aber ein Affect der Unlust ist; und folglich (nach L. 18 d. Th.) jener stärker ist als dieser.

57. Lehrsatz. Der Hochmüthige liebt die Gegenwart von Schmarotzern oder Schmeichlern und hasst die der Edelsinnigen.

Beweis. Der Hochmuth ist Lust, daraus entsprungen, dass der Mensch mehr als recht ist von sich hält (nach Def. 28 und 6 der Affecte.) Diese Meinung strebt der hochmüthige Mensch so viel als möglich zu nähren (siehe Anm. zu L. 13, Th. 3). Und daher wird er die Gegenwart der Schmarotzer oder Schmeichler lieben (deren Definitionen ich ausgelassen habe, weil sie zu bekannt sind) und die Gegenwart der Edelsinnigen scheuen, welche von ihm halten, was recht ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Es würde zu weit führen, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Affecten, am wenigsten aber den Affecten der Liebe und des Mitgefühls unterworfen sind. Wir dürfen aber hier nicht unberührt lassen, dass auch derjenige hochmüthig genannt wird, der von den Uebrigen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne also ist der Hochmuth zu definiren als Lust, entsprungen aus der falschen Meinung, dass ein Mensch sich über den Uebrigen erhaben glaubt. Und die diesem Hochmuthe entgegengesetzte Selbsterniedrigung müsste definirt werden als Unlust, entsprungen aus der falschen Meinung, dass der Mensch sich unter den Uebrigen stehend glaubt. Diess angenommen, begreifen wir leicht, dass der Hochmüthige nothwendig neidisch ist (siehe Anm. zu L. 55, Th. 3), und die am meisten hasst, die am meisten wegen ihrer Tugenden gepriesen werden, und nicht leicht durch ihre Liebe oder Güte seinen Hass besiegt werden lässt (siehe Anm. zu L. 41, Th. 3), und dass er nur an der Gegenwart derjenigen sich erfreut, welche seinem unvermögenden Geiste willfahren und aus dem Thoren einen Wahnsinnigen machen. Obgleich der Kleinmuth dem Hochmuth entgegengesetzt ist, so ist dennoch der Kleinmüthige dem Hochmüthigen sehr ähnlich; denn da seine Unlust daraus entspringt, dass er sein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tugend Anderer beurtheilt, so hat er also Erleichterung von seiner Unlust, d. h. er hat Lust, wenn seine Phantasie sich mit der Betrachtung fremder Gebrechen beschäftigt, woraus jener Spruch entstanden ist:

Tröstung im Unglück ist's, des Leidens Genossen zu haben.

Dagegen wird er um so mehr Unlust haben, je mehr er sich unter den Uebrigen stehend glaubt; daher kommt es, dass Niemand mehr zum Neide geneigt ist, als die Kleinmüthigen, und dass diese am meisten die Thaten der Menschen zu beobachten suchen, mehr um sie zu tadeln, als um sie zu verbessern, und dass sie endlich nur den Kleinmuth preisen und sich dessen rühmen, doch so, dass sie dennoch als Kleinmüthige erscheinen. Und diess folgt so nothwendig aus diesem Affecte, wie aus der Natur des Dreiecks, dass seine drei Winkel zweien rechten gleich sind, und ich habe schon gesagt, dass ich diese und ähnliche Affecte schlecht nenne, insofern ich nur auf den menschlichen Nutzen Rücksicht nehme. Die Gesetze der Natur beziehen sich aber auf die allgemeine Ordnung der Natur, von welcher der Mensch ein Theil ist. Diess habe ich hier im Vorbeigehen bemerken wollen, damit Niemand glaube,

ich hätte hier die Gebrechen und widersinnigen Thaten der Menschen aufzählen und nicht vielmehr die Natur und die Eigenschaften der Dinge beweisen wollen; denn wie ich in der Einleitung zum dritten Theil gesagt habe, betrachte ich die menschlichen Affecte und ihre Eigenschaften ebenso, wie die übrigen Dinge der Natur. Und gewiss zeigen die menschlichen Affecte, wenn auch nicht das menschliche, doch wenigstens das Vermögen und die Kunstfertigkeit der Natur ebensosehr an, als vieles Andere, was wir bewundern und an dessen Betrachtung wir uns erfreuen. Ich fahre indess fort, das von den Affecten anzuführen, was den Menschen Nutzen bringt oder ihnen zum Schaden gereicht.

58. Lehrsatz. Der Ruhm widerstreitet nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 30 der Affecte und aus der Def. der Ehrbarkeit in der 1. Anmerk. zu L. 37 dieses Theils.

Anmerkung. Was man eitlen Ruhm nennt, ist Zufriedenheit mit sich selbst, die blos durch die Meinung des grossen Haufens genährt wird, bei deren Verschwinden die Zufriedenheit selbst verschwindet, d. h. (nach Anm. zu L. 52 d. Th.) das höchste Gut, das ein Jeder liebt. Daher kommt es, dass, wer sich der Meinung des grossen Haufens rühmt, von täglicher Sorge geängstigt, seinen Ruf zu erhalten strebt, arbeitet und sich abmüht. Denn der grosse Haufe ist wankelmüthig und unbeständig, und desshalb verschwindet der Ruf bald, wenn er nicht erhalten wird. Ja, weil Alle den Beifall des grossen Haufens zu erhaschen wünschen, so unterdrückt leicht jeder Einzelne den Ruf des Andern; wenn daher um das vermeinte höchste Gut gestritten wird, so entsteht eine ausserordentliche Lust, einander auf jegliche Weise zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger hervorgeht, rühmt sich mehr dessen, dass er dem Andern den Weg verrannt, als dass er sich den Weg gebahnt hat. Dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit also ist wirklich eitel, da er keiner ist.

Was von dem Schamgefühl zu bemerken ist, lässt sich leicht aus dem abnehmen, was wir von dem Mitgefühl und der Reue gesagt haben. Ich füge nur das hinzu, dass, wie das Mitleiden, so auch die Scham, wenn auch keine Tugend, doch gut ist, insofern sie anzeigt, dass dem Menschen, welcher Scham empfindet, die Begierde innewohne, ehrbar zu leben, wie auch der Schmerz in so fern gut genannt wird, als er anzeigt, dass der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben ist. Obgleich daher der Mensch, welcher sich irgend einer That schämt, wirklich Unlust empfindet,

so ist er dennoch vollkommener, als der Schamlose, der keine Begierde hat, ehrbar zu leben.

Diess ist es, was ich von den Affecten der Lust und Unlust zu bemerken mir vorgesetzt hatte. Was die Begierden betrifft, so sind diese freilich gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Affecten entspringen; aber alle sind wahrhaft blind, insofern sie durch Affecte, die Leidenschaften sind, in uns erzeugt werden (wie man leicht aus dem in der Anmerkung zu L. 44 d. Th. Gesagten schliessen kann), und würden von gar keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen sich leicht bewegen liessen, allein nach dem Gebote der Vernunft zu leben, wie ich nun kurz zeigen werde.

59. Lehrsatz. Zu allen Thaten, zu welchen wir durch einen Affect, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis. Vernunftmässig handeln ist nichts Anderes (nach L. 3 und Def. 2, Th. 3), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur, dieselbe für sich allein betrachtet, folgt. Unlust aber ist sofern schlecht, insofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt (nach L. 41 d. Th.). Also können wir durch diesen Affect zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur in so fern schlecht, als sie die Geschicktheit des Menschen zur Thätigkeit hindert (nach L. 41 und 43 d. Th.), und also können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich, insofern Lust gut ist, sofern stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht darin, dass das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erhöht wird), und ist keine Leidenschaft, ausgenommen wenn das Thätigkeitsvermögen des Menschen nicht so weit vermehrt wird, dass er sich und seine Handlungen adäquat begreift (nach L. 3, Th. 3 mit der Anm.). Wenn daher der mit Lust afficirte Mensch zu einer so grossen Vollkommenheit gebracht würde, dass er sich und seine Handlungen adäquat begriffe, so wäre er auch geschickt, ja noch geschickter zu denselben Handlungen, zu welchen er jetzt von den Affecten, welche Leidenschaften sind, bestimmt wird. Aber alle Affecte beziehen sich auf Lust, Unlust oder Begierde (siehe Erläuterung von Def. 4 der Affecte); und Begierde ist (nach Def. 1 der Affecte) nichts Anderes, als eben das Bestreben der Thätigkeit. Also können wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch einen Affect, welcher Leiden-

schaft ist, bestimmt werden, ohne diesen durch die Vernunft allein geleitet werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Eine jede Handlung wird insofern schlecht genannt, insofern aus ihr hervorgeht, dass wir von Hass oder irgend einem schlechten Affect afficirt sind (siehe Folges. 1 zu L. 45 d. Th.). Aber keine Handlung für sich allein betrachtet ist gut oder schlecht (wie wir in der Einleitung zu diesem Theil gezeigt haben), sondern eine und dieselbe Handlung ist bald gut, bald schlecht. Also können wir zu derselben Handlung, welche jetzt schlecht ist, oder welche aus irgend einem schlechten Affecte entspringt, durch die Vernunft geleitet werden (nach L. 19 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Diess wird sich durch ein Beispiel deutlicher erklären lassen. Die Handlung des Schlagens, insofern sie physisch betrachtet wird, und wir nur darauf achten, dass der Mensch den Arm aufhebt, die Hand zusammendrückt und den ganzen Arm mit Gewalt hinunter bewegt, ist eine Kraftäusserung, welche aus dem Bau des menschlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher ein Mensch aus Zorn oder Hass die Hand zusammenzudrücken oder den Arm zu bewegen bestimmt wird, so kommt diess daher, wie wir im zweiten Theil gezeigt haben, dass eine und dieselbe Handlung mit allerlei Phantasiebildern von Dingen verbunden werden kann, und wir also zu einer und derselben That sowohl durch die Bilder der Dinge, welche wir verworren, als durch die, welche wir klar und bestimmt begreifen, bestimmt werden können. Es ist also klar, dass jede Begierde, welche aus einem Affecte, der eine Leidenschaft ist, entspringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten. — Sehen wir nunmehr, warum wir eine Begierde, welche aus einem Affecte entspringt, der eine Leidenschaft ist, eine blinde nennen.

60. Lehrsatz. Die Begierde, welche aus einer Lust oder Unlust entspringt, die sich auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers bezieht, nimmt keine Rücksicht auf das dem ganzen Menschen Nützliche.

Beweis. Gesetzt z. B., der Theil A des Körpers werde durch die Gewalt irgend einer äusseren Ursache so verstärkt, dass er vor den übrigen ein Uebergewicht hat, so wird (nach L. 6 d. Th.) dieser Theil nicht desshalb seine Kräfte zu verlieren streben, damit die übrigen Theile des Körpers ihre Funktionen verrichten können, denn er müsste eine Kraft oder ein Vermögen haben,

seine Kräfte zu verlieren, was (nach L. 6. Th. 3) widersinnig ist. Dieser Theil wird daher streben und folglich (nach L. 7 und 12, Th. 3) auch der Geist, jenen Zustand zu erhalten, und also nimmt die Begierde, welche aus einem solchen Affecte der Lust entspringt, nicht Rücksicht auf das Ganze. Wenn dagegen vorausgesetzt wird, der Theil A werde eingeschränkt, so dass die übrigen ein Uebergewicht haben, so wird auf dieselbe Weise bewiesen, dass auch die Begierde, welche aus der Unlust entspringt, keine Rücksicht auf das Ganze nehme. W. z. b. w.

Anmerkung. Da sich nun die Lust meist (nach Anm. zu L. 44 d. Th.) auf einen Theil des Körpers bezieht, so sind wir daher meist geneigt, unser Seyn zu erhalten, ohne Rücksicht auf unser gesammtes Wohlbefinden zu nehmen. Hiezu kommt, dass die uns am meisten fesselnden Begierden (nach Folges. zu L. 9 d. Th.) sich nur auf die Gegenwart, nicht aber auf die Zukunft beziehen.

61. Lehrsatz. Eine Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermass haben.

Beweis. Begierde ist (nach Def. 1 der Affecte), schlechthin betrachtet, die Wesenheit des Menschen selbst, insofern sie als auf irgend eine Weise etwas zu thun bestimmt begriffen wird. Demnach ist die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, d. h. (nach L. 3, Th. 3) welche sich in uns erzeugt, insofern wir handeln, selbst die Wesenheit oder die Natur des Menschen, insofern sie als das zu thun bestimmt begriffen wird, was allein aus der Wesenheit des Menschen adäquat begriffen wird (nach Def. 2, Th. 3). Wenn nun diese Begierde ein Uebermass haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten oder vermöchte mehr, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist; und daher kann diese Begierde kein Uebermass haben. W. z. b. w.

62. Lehrsatz. Insofern der Geist die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird er gleicher Weise erregt, es mag die Vorstellung auf ein künftiges, vergangenes oder gegenwärtiges Ding gehen.

Beweis. Alles, was der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit (nach Folges. 2 zu L. 44, Th. 2) und wird mit derselben Gewissheit afficirt, und die Vorstellung ist, mag sie die eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn, nichtsdestoweniger gleich wahr (nach L. 41, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) sie wird immer dieselben Eigenschaften einer ad-

äquaten Vorstellung haben. Und sonach wird der Geist, insofern er nach dem Gebote der Vernunft die Dinge begreift, auf dieselbe Weise afficirt, mag die Vorstellung auf ein künftiges, vergangenes oder gegenwärtiges Ding gehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntniss haben, und die Daseynszeiten derselben durch die Vernunft bestimmen könnten, so würden wir die künftigen Dinge mit demselben Affect, wie die gegenwärtigen, betrachten; und der Geist würde das Gute, welches er als zukünftig begreift, eben so sehr wie das gegenwärtige erstreben, und würde folglich ein kleineres gegenwärtiges Gut nothwendig gegen ein grösseres künftiges Gut hintansetzen und keineswegs nach dem streben, was jetzt gut, aber die Ursache irgend eines künftigen Uebels ist, wie wir bald beweisen werden. Wir können aber von der Dauer der Dinge (nach L. 31, Th. 2) nur eine sehr inadäquate Erkenntniss haben und bestimmen die Daseynszeiten der Dinge (nach Anm. zu L. 44, Th. 2) nur mit der Phantasie, welche durch das Bild eines gegenwärtigen nicht in gleicher Weise, wie durch die eines künftigen Dinges afficirt wird. Daher kommt es, dass die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, welche wir haben, nur eine abstrakte oder allgemeine ist, und das Urtheil, welches wir über die Ordnung der Dinge und die Verknüpfung der Ursachen fällen, um daraus zu bestimmen, was in der Gegenwart gut oder schlecht für uns sey, mehr ein eingebildetes, als ein wirkliches ist. Demnach ist es kein Wunder, wenn die Begierde, welche aus der Erkenntniss des Guten und Bösen entspringt, insofern sich diese auf die Zukunft bezieht, ziemlich leicht durch die Begierde zu den Dingen eingeschränkt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind; siehe hierüber L. 15 d. Th.

63. Lehrsatz. Wer von Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis. Alle Affecte, welche sich auf den Geist, insofern er thätig ist, d. h. (nach L. 3, Th. 3) auf die Vernunft beziehen, sind keine anderen als Affecte der Lust und Begierde (nach L. 59, Th. 3). Sonach wird (nach Def. 13 der Affecte), wer von Furcht geleitet wird und das Gute aus Besorgniss vor dem Bösen thut, nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Abergläubigen, die besser Fehler zu tadeln, als Tugenden zu lehren verstehen, und welche die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern vielmehr durch Furcht so in

Zaum zu halten streben, dass sie mehr das Böse fliehen, als die Tugenden lieben, bezwecken nichts Anderes, als dass die Anderen eben so elend werden, wie sie selbst, und desshalb ist es kein Wunder, wenn sie den Menschen meist lästig und verhasst sind.

Folgesatz. Durch die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, folgen wir unmittelbar dem Guten und fliehen wir mittelbar das Böse.

Beweis. Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann blos aus dem Affect der Lust, welche nicht Leidenschaft ist, entspringen (nach L. 59, Th. 3), d. h. aus einer Lust, welche kein Uebermass haben kann (nach L. 61 d. Th., nicht aber aus Unlust. Und sonach entspringt diese Begierde (nach L. 8 d. Th.) aus der Erkenntniss des Guten, nicht aber aus der des Bösen, und also erstreben wir nach der Leitung der Vernunft unmittelbar das Gute, und fliehen nur insofern das Böse. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beispiel von einem Kranken und Gesunden erklärt diesen Folgesatz. Der Kranke isst, was ihm zuwider ist, aus Besorgniss vor dem Tode; der Gesunde aber erfreut sich an der Speise und geniesst so sein Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete und ihn geradezu zu vermeiden suchte. So wird der Richter blos durch die Vernunft geleitet, da er nicht aus Hass oder Zorn etc., sondern blos aus Liebe zum öffentlichen Wohl den Schuldigen zum Tode verurtheilt.

64. Lehrsatz. Die Erkenntniss des Bösen ist eine inadäquate Erkenntniss.

Beweis. Die Erkenntniss des Bösen ist die Unlust selbst (nach L. 8 d. Th.), insofern wir uns derselben bewusst sind; die Unlust aber ist der Uebergang zu geringerer Vollkommenheit (nach Def. 3 der Affecte), welche desshalb aus der Wesenheit des Menschen an sich nicht verstanden werden kann (nach L. 6 und 7, Th. 3) und sonach (nach Def. 2, Th. 3) eine Leidenschaft ist, welche (nach L. 3, Th. 3) von inadäquaten Vorstellungen abhängt; und folglich (nach L. 29, Th. 2) ist ihre Erkenntniss, nämlich die Erkenntniss des Bösen, inadäquat. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Vorstellungen hätte, sich keinen Begriff des Bösen bilden würde.

65. Lehrsatz. Von zwei Gütern werden wir nach der Leitung der Vernunft dem grösseren und von zwei Uebeln dem kleineren folgen.

Beweis. Das Gut, welches uns ein grösseres Gut zu geniessen

hindert, ist eigentlich ein Uebel; denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu d. Th. gezeigt haben) von den Dingen gesagt, insofern wir sie mit einander vergleichen, und (aus demselben Grunde) ist das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, desshalb werden wir (nach Folges. zu L. 63 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nur das grössere Gut und das kleinere Uebel begehren oder ihnen folgen. W. z. b. w.

Folgesatz. Wir folgen nach der Leitung der Vernunft einem kleineren Uebel um eines grösseren Gutes willen und verschmähen ein kleineres Gut, das die Ursache eines grösseren Uebels ist. Denn das Uebel, das hier kleiner heisst, ist eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, desshalb begehren wir (nach Folges. zu L. 63 d. Th.) jenes und verschmähen dieses. W. z. b. w.

66. Lehrsatz. Nach der Leitung der Vernunft suchen wir ein grösseres künftiges Gut statt eines gegenwärtigen geringeren zu erlangen und ein gegenwärtiges geringeres Uebel statt eines grösseren künftigen Uebels.

Beweis. Wenn der Geist eine adäquate Erkenntniss eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges und gegenwärtiges Ding einen und denselben Affect haben (nach L. 62 d. Th.). Desshalb ist, insofern wir auf die Vernunft selbst achten, wie wir in unserm Satze annehmen, die Sache dieselbe, mag sie als grösseres Gut oder Uebel, als künftig oder als gegenwärtig angenommen werden. Und folglich begehren wir (nach L. 65 d. Th.) ein grösseres künftiges Gut statt eines gegenwärtigen geringern etc. W. z. b. w.

Folgesatz. Wir begehren nach der Leitung der Vernunft ein geringeres gegenwärtiges Uebel, das die Ursache eines grössern künftigen Gutes ist, und verschmähen ein gegenwärtiges geringeres Gut, das die Ursache eines grössern künftigen Uebels ist. Dieser Folgesatz verhält sich zum vorigen Lehrsatze, wie Folges. des L. 65 zu L. 65 selbst.

Anmerkung. Vergleicht man nun diess mit dem, was wir in diesem Theile bis zu Satz 18 über die Macht der Affecte auseinandergesetzt haben, so sieht man leicht, welch ein Unterschied zwischen dem Menschen ist, der blos von dem Affecte oder der Meinung, und dem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn Jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der grössten Unwissenheit befindet; dieser aber folgt in Allem nur sich selbst und thut nur das, was er als das Höchste im

Leben kennt, und wozu er desshalb am meisten Begierde hat, und darum nenne ich jenen einen Knecht, diesen aber einen Freien, über dessen Gesinnung und Lebensweise ich noch Einiges bemerken will.

67. Lehrsatz. Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens.

Beweis. Der freie Mensch, d. h. derjenige, welcher nur nach dem Gebote der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet (nach L. 63 d. Th.), sondern er begehrt das Gute geradezu (nach dem Folges. dessellb. L.), d. h. (nach L. 24 d. Th.) zu handeln, zu leben, sein Seyn zu erhalten aus dem Grunde, dass er seinen Nutzen sucht; und also denkt er an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist vielmehr eine Betrachtung des Lebens. W. z. b. w.

68. Lehrsatz. Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie, so lange sie frei wären, keinen Begriff von gut und böse bilden.

Beweis. Ich habe denjenigen frei genannt, der von der Vernunft allein geleitet wird; wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Vorstellungen und sonach keinen Begriff von böse (nach Folges. zu L. 64 d. Th.), und desshalb (denn gut und böse sind Correlatbegriffe) auch nicht von gut. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus Lehrsatz 4 d. Th. erhellt, dass die Voraussetzung dieses Satzes falsch ist und nur begriffen werden kann, insofern wir blos auf die menschliche Natur oder vielmehr auf Gott unsre Augen richten, nicht insofern er unendlich, sondern nur insofern er Ursache des menschlichen Daseyns ist. Dieses und Anderes, was wir bewiesen haben, scheint von Moses in jener Geschichte des ersten Menschen bezeichnet zu seyn. Denn in dieser ist nur desjenigen Vermögens Gottes gedacht, wodurch er den Menschen erschaffen hat, d. h. des Vermögens, wodurch er blos für den Nutzen des Menschen gesorgt hat, und insofern wird erzählt, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen, und sobald er von ihm esse, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten, als zu leben wünschen. Als sodann der Mensch das Weib gefunden hatte, welches ganz mit seiner Natur übereinstimmte, erkannte er, dass es in der Natur nichts Nützlicheres für ihn geben könne, als sie; nachdem er aber den Glauben gefasst hatte, dass die Thiere ihm ähnlich seien, fing er sogleich an, die Triebe derselben nach-

zuahmen (siehe L. 27, Th. 3) und seine Freiheit zu verlieren, welche die Patriarchen später wieder erlangten, geleitet von dem Geiste Christi d. h. von der Vorstellung Gottes, von welcher allein es abhängt, dass der Mensch frei ist, und dass er das Gute, welches er für sich wünscht, auch für die übrigen Menschen wünscht, wie wir oben (L. 37 d. Th.) bewiesen haben.

69. Lehrsatz. Die Tugend des freien Menschen erscheint eben so gross im Vermeiden als Ueberwinden der Gefahren.

Beweis. Ein Affect kann nur durch einen entgegengesetzten und stärkern als der einzuschränkende Affect ist, eingeschränkt und aufgehoben werden (nach L. 7, Th. 4). Tollkühnheit und Furcht sind aber Affecte, welche als gleich gross begriffen werden können (nach L. 5 und 3 d. Th.). Also wird eine gleich grosse Tugend oder Seelenstärke erfordert (die Def. derselben siehe Anm. zu L. 59, Th. 3), um die Kühnheit, wie um die Furcht einzuschränken, d. h. (nach Def. 40 und 41 der Affecte) der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend des Gemüths, mit welcher er sie zu überwinden sucht. W. z. b. w.

Folgesatz. Dem freien Menschen wird daher die Flucht zu rechter Zeit eben so sehr als Seelenstärke angerechnet, wie der Kampf; oder, der freie Mensch erwählt mit derselben Seelenstärke oder Geistesgegenwart die Flucht, wie den Kampf.

Anmerkung. Was Seelenstärke ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anm. zu L. 59, Th. 3 erläutert. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was Ursache irgend eines Uebels seyn kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht etc.

70. Lehrsatz. Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht soviel als möglich ihre Wohlthaten abzulehnen.

Beweis. Ein jeder beurtheilt nach seiner Sinnesweise, was gut ist (siehe Anm. zu L. 39, Th. 3). Der Unwissende also, der Jemanden eine Wohlthat erwiesen hat, wird sie nach seiner Sinnesweise schätzen, und wenn er sieht, dass sie von dem, dem sie erwiesen worden, zu gering geschätzt wird, wird er Unlust empfinden (nach L. 42, Th. 3). Der freie Mensch trachtet aber, sich die übrigen Menschen durch Freundschaft zu verbinden (nach L. 37 d. Th.) und den Menschen nicht nach ihrem Affecte Gleiches zu vergelten, sondern er strebt, sich und die Uebrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er selbst als das Höchste erkennt. Daher sucht der freie Mensch,

um den Unwissenden nicht verhasst zu werden, und um nicht ihrem Triebe, sondern der Vernunft allein zu gehorchen, ihre Wohlthaten so viel als möglich abzulehnen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich sage, so viel als möglich. Denn wenn die Menschen auch unwissend sind, sind es doch Menschen, welche menschliche Hülfe, die vorzüglichste von allen, in der Noth leisten können. Und desshalb geschieht es oft, dass es nöthig ist, Wohlthaten von ihnen anzunehmen und folglich ihnen dagegen nach ihrer Sinnesweise zu willfahren. Dazu kommt, dass im Ablehnen von Wohlthaten Vorsicht anzuwenden ist, damit wir sie nicht zu verachten oder aus Geiz die Wiedererstattung zu scheuen scheinen, und so, während wir ihrem Hasse entgehen wollen, eben dadurch in Feindschaft mit ihnen gerathen. Desshalb muss man bei dem Ablehnen von Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und Schickliche nehmen.

71. Lehrsatz. Die freien Menschen allein sind gegen einander höchst dankbar.

Beweis. Die freien Menschen allein sind einander höchst nützlich und unter einander durch das engste Band der Freundschaft verknüpft (nach L. 35 d. Th. und Folges. 1 dess. L.) und streben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach L. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Affecte) sind die freien Menschen allein gegen einander höchst dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menschen, die von blinder Begierde geleitet werden, einander abstatten, ist meist eher ein Handel oder ein Köder als ein Dank. Ferner ist die Undankbarkeit kein Affect. Doch ist Undankbarkeit schmachvoll, weil sie meistentheils anzeigt, dass der Mensch mit zu viel Hass, Zorn, Hochmuth oder Geiz etc. afficirt ist. Denn wer aus Thorheit Gaben nicht zu vergelten weiss, ist nicht undankbar, und viel weniger derjenige, welcher durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wollust zu dienen, durch die eines Diebes, dessen Diebstähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt derjenige einen festen Geist, der sich durch keine Gaben zu seinem eigenen oder zum allgemeinen Verderben verleiten lässt.

72. Lehrsatz. Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern stets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Mensch, insofern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Und folg-

lich wäre mit böser Hinterlist handeln, Tugend (nach L. 24 d. Th.), und also (nach dems. L.) wäre es für Jeden gerathener, um sein Seyn zu erhalten, mit böser Hinterlist zu handeln, d. h. wie an sich erhellt) es wäre den Menschen gerathener, blos in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu seyn; diess ist (nach Folges. zu L. 31 d. Th.) widersinnig; demnach handelt der freie Mensch etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit aus augenblicklicher Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu seyn; so antwortet man auf dieselbe Weise: wenn die Vernunft diess räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen nur mit böser Hinterlist sich zu vertragen, ihre Kräfte zu vereinigen und gemeinschaftliche Rechte zu haben: was widersinnig ist.

73. Lehrsatz. Der von der Vernunft geleitete Mensch ist im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, mehr frei, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Beweis. Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch Furcht zum Gehorsam geleitet (nach L. 63 d. Th.), sondern insofern als er sein Seyn nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten strebt, d. h. (nach Anm. zu L. 66 d. Th.) insofern er frei zu leben strebt, auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Nutzen Rücksicht zu nehmen (nach L. 37 d. Th.) und folglich (wie wir in der Anm. 2 zu L. 37 d. Th. gezeigt haben) gemäss dem gemeinschaftlichen Staatsgesetz zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch bestrebt sich also, um freier zu leben, die allgemeinen Rechte des Staates zu beobachten.

Anmerkung. Diess und Aehnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menschen gezeigt haben, gehört zur Thatkraft d. h. (nach Anm. zu L. 59, Th. 3) zur Seelenstärke und zum Edelmuth. Und ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenschaften der Thatkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu beweisen, dass der thatkräftige Mensch Niemand hasst, auf Niemand zürnt, Niemand beneidet, auf Niemand unwillig ist, Niemand gering schätzt und durchaus nicht hochmüthig ist. Denn diess und alles Andere, was sich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, lässt sich leicht aus L. 37 u. 46 d. Th. erhärten, dass nämlich Hass im Gegentheil durch Liebe zu überwinden ist, und dass Jeder, den die Vernunft leitet, auch für die Uebrigen das Gute wünscht,

welches er für sich selbst begehrt. Hiezu kommt das, was wir in der Anmerkung zu L. 50 d. Th. und an anderen Stellen bemerkt haben, dass nämlich der thatkräftige Mann das vor Allen in Betracht zieht, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und dass folglich Alles, was er sich als lästig und böse denkt, und was überdiess noch als gottlos, schrecklich, ungerecht und schmachvoll erscheint, daraus entspringt, dass er die Dinge selbst verkehrt, verstümmelt und verworren begreift. Und aus dieser Ursache besonders strebt er die Dinge, wie sie an sich sind, zu begreifen und die Hindernisse der wahren Erkenntniss zu entfernen, als da sind: Hass, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im Vorigen bemerkt haben, und somit sucht er so viel als möglich, wie wir gesagt haben, recht zu thun und fröhlich zu seyn. Wie weit aber die menschliche Tugend zu dessen Erlangung reicht, und was sie könne, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in diesem Theile über die wahre Lebensweise gesagt, ist nicht so gestellt, dass es mit einem Blick überschaut werden kann, sondern zerstreut von mir bewiesen worden, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zusammenfassen und in übersichtliche Sätze bringen.

§. 1.

Alle unsere Bestrebungen oder Begierden erfolgen so aus der Nothwendigkeit unserer Natur, dass sie entweder aus ihr allein als ihrer nächsten Ursache verstanden werden können, oder insofern wir einen Theil der Natur sind, der aus sich ohne andere Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

§. 2.

Die Begierden, welche so aus unserer Natur folgen, dass sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, die sich auf den Geist beziehen, insofern dieser als aus adäquaten Vorstellungen bestehend begriffen wird; die übrigen Begierden aber beziehen sich nur auf den Geist, insofern er die Dinge inadäquat

begreift, und ihre Kraft und ihr Wachsthum nicht als das menschliche, sondern als das Vermögen der Dinge, welche ausser uns sind, definirt werden muss; und desshalb werden jene richtig Handlungen, diese aber Leidenschaften genannt. Denn jene zeigen stets unser Vermögen an, diese hingegen unser Unvermögen und unsere verstümmelte Erkenntniss.

§. 3.

Unsere Handlungen d. h. diejenigen Begierden, welche aus dem Vermögen des Menschen oder aus der Vernunft erklärt werden, sind stets gut, die übrigen aber können sowohl gut als schlecht seyn.

§. 4.

Es ist daher für das Leben hauptsächlich von Nutzen, den Verstand oder die Vernunft so viel wir können zu vervollkommnen, und hierin allein besteht das höchste Glück oder die Glückseligkeit des Menschen; denn die Glückseligkeit ist nichts Anderes, als eben die Zufriedenheit der Seele, welche aus der intuitiven Erkenntniss Gottes entspringt; den Verstand vervollkommnen ist aber auch nichts Anderes, als Gott und Gottes Attribute und Thaten, die aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgen, verstehen. Desshalb ist der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen d. h. die höchste Begierde, mit welcher er alle übrigen zu beherrschen trachtet, diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, sich und alle Dinge, die in den Bereich seiner Erkenntniss fallen können, adäquat zu begreifen.

§. 5.

Es giebt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniss, und die Dinge sind nur in so fern gut, insofern sie den Menschen unterstützen, das Leben des Geistes zu geniessen, das als Erkenntniss definirt wird. Was hingegen aber den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und das vernünftige Leben zu geniessen, das allein nennen wir böse.

§. 6.

Weil aber Alles, wovon der Mensch die wirkende Ursache ist, nothwendig gut ist, so kann daher dem Menschen nur durch äussere Ursachen Böses widerfahren, insofern er nämlich ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur gehorchen, und der sie sich auf fast unendliche Weisen anbequemen muss.

§. 7.

Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur

sey und nicht ihrer allgemeinen Ordnung folge; wenn er aber mit solchen Individuen verkehrt, welche mit der Natur des Menschen selbst übereinstimmen, so wird eben dadurch das Thätigkeitsvermögen des Menschen erhöht und gefördert werden. Wenn er hingegen unter solchen ist, welche mit seiner Natur gar nicht übereinstimmen, so wird er ohne grosse Veränderung seiner selbst sich ihnen kaum anbequemen können.

§. 8.

Alles, was es in der Natur giebt, das wir für schlecht oder für möglicherweise hinderlich erachten, um dazuseyn und ein vernünftiges Leben geniessen zu können, das dürfen wir auf dem Wege, der uns sicherer scheint, von uns entfernen, und dagegen dürfen wir zu unserm Vortheil anwenden, und auf jegliche Weise Alles benützen, was es giebt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unseres Seyns und zum Genuss des vernünftigen Lebens erachten; und nach dem höchsten Recht der Natur darf Jeder unbeschränkt das thun, wovon er glaubt, dass es zu seinem Nutzen gereicht.

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Wesens übereinstimmen, als die übrigen Individuen derselben Art, und folglich giebt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung seines Seyns und zum Genuss des vernünftigen Lebens für den Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher ist als der Mensch, den die Vernunft leitet, so kann ein Jeder durch Nichts mehr zeigen, wie viel Geschick und Geist er besitze, als dass er die Menschen so heranbildet, dass sie endlich nach eigener Vernunftherrschaft leben.

§. 10.

Insofern die Menschen vom Neid oder irgend einem Affecte des Hasses gegen einander getrieben werden, insofern sind sie einander entgegengesetzt und folglich um so mehr zu fürchten, je mächtiger sie sind, als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmuth überwunden.

§. 12.

Es ist den Menschen hauptsächlich von Nutzen, Verbindungen einzugehen und sich durch solche Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie geschickter aus sich Allen eins machen und

durchweg das zu thun, was die Freundschaftsverbindungen zu befestigen dient.

§. 13.

Dazu wird aber Geschick und Wachsamkeit erfordert. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn deren, die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Macht der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen und sich davor zu bewahren, ihre Affecte nachzuahmen. Diejenigen hingegen aber, die die Menschen zu tadeln und, statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Desshalb haben Viele aus allzu grosser Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen und die Unbequemlichkeiten des Krieges und die Herrschaft von Willkürbefehlen den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen vorziehen und sich jede Last auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menschen meist Alles nach ihrem Gelüste einrichten, so ergeben sich doch aus ihrer gemeinschaftlichen Gesellschaft viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Desshalb ist es besser, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was die Eintracht und Freundschaft zu erreichen dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menschen ertragen ausser dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für schmachvoll hält, oder wenn Jemand die angenommenen Sitten eines Staates verachtet. Um aber Liebe zu gewinnen, ist hauptsächlich dasjenige nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber siehe man Anm. 1 und 2 zu L. 37, Anm. zu L. 46 und Anm. zu L. 73 dieses Theils.

§. 16.

Uebrigens pflegt durch Furcht meistentheils auch Eintracht erzeugt zu werden, aber ohne Treue. Dazu kommt, dass Furcht aus dem Unvermögen der Seele entspringt, und desshalb nicht zum

Gebrauch der Vernunft gehört, so wenig als Mitleiden, obgleich es den Anschein der Pflichtmässigkeit äusserlich zu haben scheint.

§. 17.

Die Menschen werden ausserdem durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, die nichts haben, wodurch sie sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verschaffen können. Aber einem jeden Bedürftigen Hülfe zu leisten, übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, diess zu leisten. Zudem ist die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beschränkt, um sich Alle durch Freundschaft verbinden zu können. Desshalb liegt die Armenpflege der ganzen Gesellschaft ob und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankeserwiederung muss unsere Sorge wieder eine ganz andere seyn; siehe hierüber Anm. zu L. 70 und Anm. zu L. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhlerische Liebe d. h. die Geschlechtslust, welche aus gefälligem Aeussern entspringt, und schlechthin jede Liebe, welche eine andere Ursache als die Freiheit des Geistes anerkennt, geht leicht in Hass über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahnsinns ist und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe zu Folges. zu L. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es gewiss, dass sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermischung nicht durch gefälliges Aeussere allein, sondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur weisen Erziehung von Kindern entsteht; und wenn überdiess die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeussere, sondern vornehmlich die Freiheit der Seele zur Ursache hat.

§. 21.

Ausserdem erzeugt Schmeichelei Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Knechtschaft oder durch Treulosigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die ersten seyn wollen und es doch nicht sind.

§. 22.

In der Selbsterniedrigung steckt der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbsterniedrigung dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der sich selbst Er-

niedrigende dem Hochmüthigen am nächsten. (Siehe Anm. zu L. 57 d. Th.)

§. 23.

Die Scham kann ausserdem nur in solchen Dingen zur Eintracht führen, welche sich nicht verbergen lassen. Weil ferner die Scham selbst eine Art der Unlust ist, hat sie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Affecte der Unlust gegen die Menschen stehen der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und Religion geradezu entgegen; und obgleich der Unwille den Anschein von Billigkeit zu haben scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden gestattet ist, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen und sein oder eines Andern Recht zu wahren.

§. 25.

Die Bescheidenheit d. h. die Begierde, den Menschen zu gefallen, welche durch die Vernunft bestimmt wird, gehört zur Pflichtmässigkeit, wie wir in der Anm. zu L. 37 d. Th. gesagt haben. Aber wenn sie aus einem Affecte entspringt, ist sie Ehrsucht oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Bilde von Pflichtmässigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen. Denn wer den Andern durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünscht, dass sie alle zugleich das höchste Gut geniessen, der trachtet vor Allem darnach, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie zur Bewunderung zu verleiten, so dass die Lehre von ihm den Namen trage, noch irgend welche Ursachen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Gespräch wird er sich davor hüten, die Fehler der Menschen aufzuzählen und sich bemühen, nur spärlich von dem menschlichen Unvermögen zu sprechen, häufig dagegen von der menschlichen Tugend oder Macht, und auf welchem Wege sie vervollkommnet werden könne, damit die Menschen so, nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern allein durch den Affect der Lust getrieben, sich bestreben, so viel an ihnen liegt, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Ausser den Menschen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an dessen Geist wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundschaft oder irgend eine Art des Umganges an uns knüpfen können; und was es also noch in der Natur ausser den Menschen giebt, das zu erhalten fordert die Rücksicht auf unsern Nutzen nicht, sondern sie lehrt uns, es je nach seiner verschiedenen An-

wendung zu erhalten, zu zerstören oder auf jegliche Weise unserm Gebrauche anzupassen.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den Dingen, welche ausser uns sind, ziehen, besteht ausser der Erfahrung und Erkenntniss, die wir dadurch erlangen, dass wir sie beobachten und aus den jedesmaligen Gestalten in andere verwandeln, hauptsächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieser Rücksicht sind diejenigen Dinge besonders nützlich, die den Körper so erhalten und nähren können, dass alle seine Theile ihren Verrichtungen gehörig obliegen können. Denn je geschickter der Körper ist, auf mehrere Weisen afficirt zu werden und die äusseren Körper auf mehrere Weisen zu afficiren, desto geschickter ist der Geist zum Denken (siehe L. 38 und 39 d. Th.). Es scheint aber sehr wenig dergleichen in der Natur zu geben, daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich ist, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verschiedener Natur. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche einer beständigen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sey, und damit folglich auch der Geist gleich geschickt sey, mehr zu begreifen.

§. 28.

Um diess aber zu erreichen, würden die Kräfte jedes Einzelnen schwerlich hinreichen, wenn sich die Menschen nicht gegenseitige Hülfe leisteten. Nun ist das Geld ein abkürzendes Tauschmittel aller Dinge geworden; daher kommt es, dass das Bild desselben den Geist des grossen Haufens am meisten zu beschäftigen pflegt, weil er sich fast gar keine Art der Lust in der Phantasie vorstellen kann, die nicht von der Vorstellung des Geldes als Ursache begleitet wäre.

§. 29.

Diess ist aber nur bei denjenigen ein Fehler, die sich nicht aus Dürftigkeit, noch zu ihren Bedürfnissen Geld zu erwerben suchen, sondern weil sie die Künste des Erwerbens gelernt haben, mit denen sie grossthun. Im Uebrigen nähren sie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil sie von ihren Gütern so viel zu verlieren glauben, als sie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt und das Mass des Reichthums nur nach dem Bedürfniss bestimmt, lebt mit Wenigem zufrieden.

§. 30.

Da also diejenigen Dinge gut sind, welche die Theile des Körpers unterstützen, ihren Verrichtungen obzuliegen, und die Lust darin besteht, dass das Vermögen des Menschen, insofern er aus Geist und Körper besteht, erhöht oder vermehrt wird, so ist Alles, was Lust verschafft, gut. Aber da die Dinge hingegen nicht zu dem Zwecke thätig sind, um uns mit Lust zu afficiren, und ihr Thätigkeitsvermögen nicht unserm Nutzen gemäss gestimmt wird, und da endlich die Lust meist sich hauptsächlich auf einen Theil des Körpers bezieht, so haben also die Affecte der Lust (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei ist), und folglich die von ihnen erzeugten Begierden meist ein Uebermass. Hiezu kommt, dass wir aus Affect das für das Vorzüglichste halten, was für den Augenblick angenehm ist, und das Künftige nicht mit gleichem Affect schätzen können. Siehe Anm. zu L. 44, Th. 3 und Anm. zu L. 60 d. Th.

§. 31.

Der Aberglaube scheint dagegen dasjenige als gut festzusetzen, was Unlust, und dasjenige dagegen als schlecht, was Lust bringt. Aber, wie wir schon gesagt haben (siehe Anm. zu L. 45 d. Th.), freut sich Niemand als ein Neidischer über mein Unvermögen und meinen Schaden. Denn mit je grösserer Lust wir afficirt werden, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über und nehmen folglich um so mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Lust, welche durch die wahre Rücksicht auf unsern Nutzen beherrscht wird, kann nie schlecht seyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menschliche Vermögen ist aber sehr beschränkt und wird von dem Vermögen der äusseren Ursachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine unbedingte Macht, die Dinge, welche ausser uns sind, unserm Nutzen anzupassen. Doch werden wir Alles mit Gleichmuth ertragen, was sich uns dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewusstseyn haben, unserer Pflicht Genüge geleistet zu haben, und dass das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstrecken könne, um es vermeiden zu können, und dass wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir diess klar und bestimmt erkennen, so wird derjenige Theil von uns, welcher als Erkenntniss definirt wird,

d. h. der bessere Theil von uns, dabei völlig beruhigt seyn und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn insofern wir erkennen, können wir nur das begehren, was nothwendig ist, und nur bei der Wahrheit uns völlig beruhigen; und insofern wir also dieses richtig erkennen, sofern stimmt das Bestreben des bessern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ethik.

Fünfter Theil.

Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Ich gehe schliesslich zum andern Theile der Ethik über, der von der Weise oder dem Wege handelt, der zur Freiheit führt. Ich werde also hier von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft an sich über die Affecte vermag, was sodann Freiheit des Geistes oder Glückseligkeit ist, woraus wir ersehen werden, wie viel der Weise dem Unwissenden vorangeht. Wie und auf welchem Wege aber die Erkenntniss vervollkommnet, und mit welcher Kunst der Körper gepflegt werden müsse, um seinen Verrichtungen gehörig obliegen zu können, gehört nicht hieher; denn Letzteres gehört zur Heilkunde, ersteres aber zur Logik. Ich will also hier blos von der Macht des Geistes oder der Vernunft handeln und vor Allem zeigen, von welcher Grösse und Art die Herrschaft ist, die sie über die Affecte hat, um sie einzuschränken und zu mässigen. Denn dass wir keine unbedingte Herrschaft über sie besitzen, haben wir schon oben bewiesen. Die Stoiker haben freilich geglaubt, dass sie unbedingt von unserm Willen abhangen und wir unumschränkt über sie gebieten können; sie wurden indess durch den Widerspruch der Erfahrung, aber nicht von ihren Principien zu dem Eingeständnisse gezwungen, dass zu deren Einschränkung und Beherrschung nicht geringe Uebung und Anstrengung erfordert werde. Jemand versuchte diess an dem Beispiel zweier Hunde und zwar (wenn ich mich recht erinnere) eines Haushundes und eines Jagdhundes zu zeigen, weil er es nämlich durch Uebung endlich dahin bringen konnte, dass der Haushund an die Jagd, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Hasen abzulassen sich gewöhnte. Diese Ansicht begünstigt Cartesius nicht wenig; denn er nimmt an, die

Seele oder der Geist sey hauptsächlich mit einem gewissen Theile des Gehirns, den man die Zirbeldrüse nennt, vereint, durch deren Hülfe der Geist alle Bewegungen, die in dem Körper erregt werden und die äusseren Gegenstände wahrnimmt, und welche der Geist blos dadurch, dass er will, verschiedenartig bewegen kann. Er nimmt an, dass diese Drüse so in der Mitte des Gehirns schwebe, dass sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden könne. Sodann nimmt er an, dass diese Drüse auf eben so viele verschiedene Weisen in der Mitte des Gehirnes schwebe, als die Lebensgeister auf sie stossen, und dass ihr ausserdem so viel verschiedene Eindrücke eingeprägt werden, als verschiedene äussere Gegenstände die Lebensgeister selbst gegen sie stossen. Daher komme es, dass wenn die Drüse hierauf dem Willen der Seele gemäss, der sie verschiedenartig bewegt, auf diese oder jene Art schwebe, wie sie früher schon gemäss den auf diese oder jene Art getriebenen Lebensgeistern geschwebt hatte, dann die Drüse selbst die Lebensgeister selbst auf dieselbe Weise treiben und bestimmen werde, wie sie früher von einem gleichen Schweben der Drüse getrieben worden waren. Ausserdem nimmt er an, dass ein jeder Wille des Geistes von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt sey. Wenn z. B. Jemand den Willen hat, einen entfernten Gegenstand zu betrachten, so wird dieser Wille bewirken, dass sich die Pupille ausbreitet; wenn er aber blos an die Ausdehnung der Pupille denkt, wird es ihm nichts nützen, hiezu einen Willen zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüse, welche dazu dient, die Lebensgeister gegen den Sehnerv auf eine Art zu treiben, welche mit der Ausdehnung oder Zusammenziehung der Pupille übereinstimmt, nicht mit dem Willen verbunden hat, sie auszudehnen oder zusammen zu ziehen, sondern nur mit dem Willen, die entfernten oder nächsten Gegenstände zu betrachten. Endlich nimmt er an, dass, wenn gleich eine jede Bewegung dieser Drüse von Natur seit Beginn unseres Lebens mit einzelnen von unsern Gedanken verknüpft zu seyn scheint, sie doch durch Gewohnheit mit anderen verbunden werden können. Diess sucht er Abschnitt 50, Th. 1 von den Leidenschaften der Seele, zu erweisen. Hieraus folgert er, dass keine Seele so schwach sey, um nicht bei richtiger Leitung eine unumschränkte Gewalt über ihre Leidenschaften erringen zu können; denn die Leidenschaften sind nach seiner Definition Wahrnehmungen, Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich besonders auf sie beziehen, und die durch irgend

eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden (siehe Abschnitt 27, Th. 1 von den Leidenschaften der Seele). Da wir aber mit jedem Willen eine jede Bewegung der Drüse und folglich der Lebensgeister verbinden können, und die Bestimmung des Willens blos von unserer Gewalt abhängt, so werden wir, wenn wir nur unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen unseres Lebens leiten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaften, die wir haben wollen, mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, eine unumschränkte Herrschaft über unsere Leidenschaften erlangen. Diess ist die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (so viel ich aus seinen Worten entnehmen kann), von welcher ich, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre, kaum geglaubt haben würde, dass sie von einem so grossen Manne vorgebracht worden sey. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der sich fest vorgesetzt hatte, Alles aus blos durch sich offenbaren Principien abzuleiten und nichts zu behaupten, als was er klar und bestimmt wahrnähme, und der die Scholastiker so oft getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch unbekannte Eigenschaften haben erklären wollen, eine Annahme macht, die unbekannter ist, als jede unbekannte Eigenschaft. Was versteht er denn, frage ich, unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und bestimmten Begriff hat er denn, meine ich, von einem Denken, das innigst mit einem Theilchen einer Körpermasse verbunden ist? Ich wünschte wahrlich, dass er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache erklärt hätte; er hat aber den Geist so von dem Körper getrennt aufgefasst, dass er weder eine besondere Ursache dieser Vereinigung, noch des Geistes selbst angeben konnte; er musste daher nothwendig bis auf die Ursache des ganzen Alls d. h. bis auf Gott zurückgehen. Sodann möchte ich sehr gerne wissen, wie viel Grade der Bewegung der Geist dieser Zirbeldrüse mittheilen und mit wie grosser Kraft er sie schwebend erhalten kann; denn ich weiss nicht, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geist herumgetrieben wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, die wir mit festen Urtheilen innig verbunden haben, nicht durch körperliche Ursachen wieder von ihnen getrennt werden können, woraus folgen würde, dass, wenn auch der Geist sich fest vorgesetzt hätte, den Gefahren entgegen zu gehen und mit diesem Entschluss die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, beim Anblick der Gefahr die Drüse doch so schweben würde, dass der

Geist nur an die Flucht zu denken vermöchte; und in der That, da zwischen Wille und Bewegung kein Verhältniss Statt findet, so findet auch kein Vergleich statt zwischen dem Vermögen oder den Kräften des Geistes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keineswegs durch die Kräfte des erstern bestimmt werden. Hiezu kommt, dass man diese Drüse nicht in der Mitte des Gehirns so gelegen findet, dass sie so leicht und auf so viele Weisen herumgetrieben werden kann, und dass sich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erstrecken. Alles, was er endlich von dem Willen und dessen Freiheit behauptet, übergehe ich, da ich mehr als hinlänglich bewiesen habe, dass es falsch ist. Weil also das Vermögen des Geistes, wie ich oben gezeigt habe, blos durch die Erkenntniss definirt wird, so wollen wir die Mittel gegen die Affecte, die, wie ich glaube, zwar alle Menschen an sich erfahren, aber nicht sorgfältig beobachten noch genau erkennen, blos durch die Erkenntniss des Geistes bestimmen und aus ihr Alles ableiten, was zu seiner Glückseligkeit gehört.

Axiome.

1. Wenn in demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten angeregt werden, so wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung geschehen müssen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu seyn.

2. Das Vermögen der Wirkung wird durch das Vermögen der Ursache selbst bestimmt, insofern ihre Wesenheit durch die Wesenheit der Ursache selbst erklärt oder definirt wird.

Dieses Axiom erhellt aus Lehrsatz 7, Th. 3.

1. Lehrsatz. Gerade so, wie die Gedanken und Vorstellungen der Dinge im Geiste geordnet und verkettet werden, ebenso werden die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge im Körper geordnet und verkettet.

Beweis. Die Ordnung und Verkettung der Vorstellungen ist (nach L. 7, Th. 2) dieselbe, wie die Ordnung und Verkettung der Dinge, und umgekehrt, die Ordnung und Verkettung der Dinge ist dieselbe (nach Folges. zu 6 u. 7, Th. 2), wie die Ordnung und Verkettung der Vorstellungen. Wie demnach die Ordnung und Verkettung der Vorstellungen im Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Affectionen des Körpers entsteht (nach L. 18, Th. 2), so entsteht umgekehrt die Ordnung und Verkettung der Affectionen des Körpers, je nachdem die Gedanken und die Vorstellungen von den Dingen im Geiste geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

2. Lehrsatz. Wenn wir eine Seelenbewegung oder einen Affect von dem Gedanken der äussern Ursache trennen und mit anderen Gedanken verbinden, dann wird die Liebe oder der Hass gegen die äussere Ursache, wie auch die Schwankungen der Seele, die aus diesen Affecten entstehen, vernichtet werden.

Beweis. Denn das, was die Form der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Lust oder Unlust, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache (nach Def. 6 und 7 der Affecte). Ist diese also aufgehoben, so wird die Form der Liebe oder des Hasses zugleich mit aufgehoben, und werden also diese Affecte und die, welche daraus entspringen, vernichtet. W. z. b. w.

3. Lehrsatz. Ein Affect, der eine Leidenschaft ist, hört auf, Leidenschaft zu seyn, sobald wir uns eine klare und bestimmte Vorstellung desselben bilden.

Beweis. Ein Affect, der eine Leidenschaft ist, ist eine verworrene Vorstellung (nach der allg. Def. der Affecte); wenn wir uns nun eine klare und bestimmte Vorstellung des Affectes selbst bilden, so wird diese Vorstellung sich von dem Affekt selbst nur in der Beziehung unterscheiden, insofern er sich auf den Geist allein bezieht (nach L. 21, Th. 2 und Anm.), und damit (nach L. 3, Th. 3) hört der Affect auf, Leidenschaft zu seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Je bekannter uns daher ein Affect ist, um so mehr ist er in unserer Gewalt, und um so weniger leidet der Geist von ihm.

4. Lehrsatz. Es giebt keine Affection des Körpers, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinsam ist, kann nur adäquat begriffen werden (nach L. 38, Th. 2), und folglich giebt es (nach L. 12 und Lehns. 2 nach Anm. zu L. 13, Th. 2) keine Affection des Körpers, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass es keinen Affect giebt, von dem wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können, denn der Affect ist die Vorstellung einer Affection des Körpers (nach der allg. Def. der Affecte), welcher desshalb (nach obigem Lehrs.) einen klaren und bestimmten Begriff in sich schliessen muss.

Anmerkung. Da es nichts giebt, woraus nicht irgend eine Wirkung folgt (nach L. 36, Th. 1), und wir Alles klar und bestimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee folgt (nach L. 40, Th. 2), so folgt hieraus, dass ein Jeder die

Macht hat, sich und seine Affecte, wenn auch nicht ganz und gar, doch theilweise klar und bestimmt zu erkennen und folglich zu bewirken, dass er minder von ihnen leide. Wir müssen also hauptsächlich hierauf Mühe verwenden, jeden Affect, so viel geschehen kann, klar und bestimmt zu erkennen, damit der Geist durch den Affect so bestimmt werde, das zu denken, was er klar und bestimmt auffasst, und wobei er sich völlig beruhigt, und zwar so, dass der Affect an sich von dem Gedanken der äussern Ursache getrennt und mit richtigen Gedanken verbunden werde. Die Folge hievon wird seyn, dass nicht nur Liebe, Hass etc. vernichtet werden (nach L. 2. d. Th.), sondern auch, dass der Trieb und die Begierde, welche gewöhnlich aus einem solchen Affecte entspringen, kein Uebermass haben können (nach L. 61, Th. 4). Denn es muss hauptsächlich bemerkt werden, dass es ein und derselbe Trieb ist, aus dem der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird; wenn wir z. B. gezeigt haben, dass die menschliche Natur so beschaffen ist, dass Jeder begehrt, die Uebrigen möchten nach seinem Sinne leben (siehe Folges. zu L. 31, Th. 3), so ist dieser Trieb bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrsucht heisst, und sich nicht viel von Hochmuth unterscheidet; dagegen ist sie aber bei einem Menschen, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, eine Handlung oder Tugend, die Pflichtmässigkeit genannt wird (siehe Anm. 1 zu L. 37, Th. 4 u. Beweis 2 dess. Lehrsatzes). Und auf diese Weise sind alle diese Triebe oder Begierden nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Vorstellungen entspringen, und werden ebenso der Tugend beigezählt, wenn sie von inadäquaten Vorstellungen erregt und erzeugt werden. Denn alle Begierden, von denen wir Etwas zu thun bestimmt werden, können sowohl aus adäquaten als aus inadäquaten Vorstellungen entspringen (siehe L. 59, Th. 4). Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres, in unserer Macht stehendes Mittel gegen die Affecte erdacht werden, als dieses, das nämlich in der wahren Erkenntniss derselben besteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geistes giebt, als zu denken und adäquate Vorstellungen zu bilden, wie wir oben (L. 3, Th. 3) gezeigt haben.

5. Lehrsatz. Der Affect gegen ein Ding, das wir uns einfach und weder als nothwendig, noch als möglich oder zufällig in der Phantasie vorstellen, ist, unter übrigens gleichen Umständen, der grösste unter allen.

Beweis. Der Affect gegen ein Ding, das wir uns als frei in der Phantasie vorstellen, ist grösser als gegen ein nothwendiges (nach L. 49, Th. 3) und folglich noch grösser als gegen eines, das wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (nach L. 11, Th. 4). Ein Ding sich als frei in der Phantasie vorstellen, kann aber nichts Anderes seyn, als uns ein Ding einfach in der Phantasie vorstellen, indem wir die Ursachen, von denen es zum Handeln bestimmt worden ist, nicht kennen (nach dem, was wir in der Anm. zu L. 35, Th. 2 gezeigt). Also ist jeder Affect gegen ein Ding, das wir uns einfach in der Phantasie vorstellen, unter übrigens gleichen Umständen, grösser als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich der grösste. W. z. b. w.

6. Lehrsatz. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, sofern hat er eine grössere Macht über die Affecte oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis. Der Geist erkennt alle Dinge als nothwendig (nach L. 29, Th. 1) und dass sie durch eine unendliche Verknüpfung von Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt werden (nach L. 28, Th. 1) und bewirkt sonach (nach dem vor. L.), dass er von den aus ihnen entspringenden Affecten minder leidet und (nach L. 48, Th. 3) minder gegen sie afficirt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Je mehr diese Erkenntniss, dass nämlich die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge bezieht, die wir uns bestimmter und lebendiger in der Phantasie vorstellen, um so grösser ist diese Macht des Geistes über die Affecte. Diess bezeugt auch die Erfahrung selbst; denn wir sehen, dass die Unlust über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, dass diess Gut auf keine Weise habe erhalten werden können. So sehen wir, dass Niemand ein Kind desshalb bemitleidet, weil es nicht sprechen, gehen, Vernunftschlüsse machen kann, und weil es endlich so viele Jahre gewissermassen ohne Bewusstseyn seiner selbst verlebt; wenn aber die Meisten als erwachsen, und Einer oder der Andere als Kind geboren würde, dann würde ein Jeder die Kinder bemitleiden, weil ein Jeder dann die Kindheit an sich nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur betrachten würde, und in dieser Art könnten wir noch Anderes anführen.

7. Lehrsatz. Diejenigen Affecte, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind rücksichtlich der Zeit mächtiger als diejenigen, die

sich auf die einzelnen Dinge beziehen, welche wir als abwesend betrachten.

Beweis. Wir betrachten irgend ein Ding nicht vermöge des Affectes, durch welchen wir es uns in der Phantasie vorstellen, als abwesend, sondern desshalb, weil der Körper von einem andern Affecte afficirt ist, der das Daseyn dieses Dinges ausschliesst (nach L. 17, Th. 2). Desshalb ist der Affect, der sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend betrachten, nicht von der Beschaffenheit, dass er die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menschen übertrifft (siehe darüber L. 6, Th. 4), sondern vielmehr so beschaffen, dass er von denjenigen Affectionen, die das Daseyn ihrer äussern Ursache ausschliessen, auf gewisse Art eingeschränkt werden kann (nach L. 9, Th. 4). Der Affect aber, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu L. 40, Th. 2), die wir stets als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Daseyn ausschliessen könnte), und die wir uns stets auf dieselbe Weise in der Phantasie vorstellen (nach L. 38, Th. 2). Desshalb bleibt ein solcher Affect stets derselbe, und folglich müssen (nach Axiom 1 d. Th.) die Affecte, die ihm entgegengesetzt sind und die nicht von ihren äusseren Ursachen genährt werden, sich ihm mehr und mehr anbequemen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind; und insofern ist der aus der Vernunft entspringende Affect mächtiger. W. z. b. w.

8. Lehrsatz. Je mehr Ursachen bei der Erregung eines Affectes zusammenwirken, um so grösser ist er.

Beweis. Mehrere Ursachen vermögen miteinander mehr, als wenn es weniger wären (nach L. 7, Th. 3), und somit ist ein Affect, (nach L. 5, Th. 4) von je mehr Ursachen miteinander er erregt wird, um so stärker.

Anmerkung. Dieser Lehrsatz erhellt auch aus Axiom 2 d. Th.

9. Lehrsatz. Ein Affect, der sich auf mehrere verschiedene Ursachen bezieht, welche der Geist mit dem Affecte selbst zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden minder durch ihn und sind gegen jede Ursache minder afficirt, als ein anderer, gleich grosser Affect, der sich blos auf eine Ursache oder auf wenigere Ursachen bezieht.

Beweis. Ein Affect ist nur insofern schlecht oder schädlich, inwiefern der Geist durch ihn am Denken gehindert wird (nach L. 26 und 27, Th. 4): demnach ist der Affect, durch welchen

der Geist bestimmt wird, mehrere Gegenstände zugleich zu betrachten, minder schädlich, als ein anderer, gleich grosser Affect, der den Geist gewaltsam in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände so festhält, dass er nicht an andere denken kann. Diess war das erste. Weil sodann die Wesenheit des Geistes d. h. (nach L. 7, Th. 3) sein Vermögen blos in Denken besteht (nach L. 11, Th. 2), so leidet der Geist minder durch einen Affect, der ihn Mehreres zugleich zu betrachten bestimmt, als durch einen gleich grossen Affect, der den Geist in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt hält. Diess war das zweite. Endlich ist auch dieser Affect (nach L. 48 d. 3 Th.), insofern er sich auf mehrere äussere Ursachen bezieht, gegen jede derselben kleiner. W. z. b. w.

10. Lehrsatz. So lange wir nicht mit Affecten zu kämpfen haben, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange sind wir im Stande, die Affectionen des Körpers der Ordnung gemäss im Verstande zu ordnen und zu verketten.

Beweis. Die unserer Natur entgegengesetzten d. h. (nach L. 30, Th. 4) schlechten Affecte sind insofern schlecht, als sie den Geist am Erkennen hindern (nach L. 37, Th. 4). So lange wir daher nicht mit Affecten zu kämpfen haben, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange wird das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge zu erkennen strebt (nach L. 26, Th. 4), nicht gehindert, und demnach vermag er so lange klare und bestimmte Vorstellungen zu bilden und die einen aus den anderen abzuleiten (siehe Anm. 2 zu L. 40 und Anm. zu L. 47, Th. 2). Und folglich vermögen wir (nach L. 1 d. Th.) so lange die Affectionen des Körpers der Ordnung im Verstande gemäss zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung. Durch dieses Vermögen, die Affectionen des Körpers richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, dass wir nicht leicht mit schlechten Affecten angethan werden; denn es erfordert (nach L. 7 d. Th.) grössere Kraft, die nach der Ordnung im Verstande geordneten und verketteten Affecte einzuschränken, als die unsicheren und schwankenden. Das Beste also, was wir bewirken können, so lange wir keine vollkommene Erkenntniss unserer Affecte haben, ist, dass wir eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensregeln feststellen, sie ins Gedächtniss prägen und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beständig anwenden, damit so unsere Einbildungskraft durchweg

davon erfüllt werde, und sie uns immer zur Hand seyen. Wir haben z. B. unter die Lebensregeln gestellt (siehe L. 46, Th. 4 und Anm.), der Hass müsse durch Liebe oder Edelmuth überwunden und nicht durch gegenseitigen Hass vergolten werden. Damit wir aber diese Vorschrift der Vernunft zur Anwendung stets gegenwärtig haben, müssen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen oft erwägen und überdenken, wie und auf welche Weise man sie durch Edelmuth am besten abwehrt; denn so verbinden wir das Bild der Beleidigung mit der Phantasievorstellung dieser Regel, und (nach L. 18, Th. 2) wird sie uns immer gegenwärtig seyn, wenn uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen uns gegenwärtig erhalten, sowie auch auf das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und allgemeiner Geselligkeit folgt, und zudem, dass aus der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit der Seele entspringt (nach L. 52, Th. 4), und dass die Menschen, wie alles Andere, nach Naturnothwendigkeit handeln, dann wird die Beleidigung oder der Hass, der aus ihr zu entspringen pflegt, den kleinsten Theil der Phantasie einnehmen und leicht überwunden werden; oder, wenn der Zorn, der aus den grössten Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden wird, so wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, doch in weit kleinerm Zeitraum überwunden, als wenn wir diess vorher nicht so durchdacht gehabt hätten, wie aus L. 6, 7 und 8 d. Th. erhellt. Gleicherweise müssen wir über die Seelenstärke nachdenken, um die Furcht abzulegen; wir müssen uns nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens häufig vorrechnen und in der Phantasie vorstellen, und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Man bemerke aber, dass wir bei dem Ordnen unserer Gedanken und Phantasiebilder (nach Folges. zu L. 63, Th. 4 und L. 69, Th. 3) stets auf das achten müssen, was an jedem Dinge gut ist, damit wir so stets durch den Affect der Lust zum Handeln bestimmt werden. Wenn z. B. Jemand sieht, dass er zu stark dem Ruhme nachtrachtet, so muss er über den richtigen Gebrauch desselben nachdenken, zu welchem Endzweck ihm nachzutrachten und durch welche Mittel er zu erlangen sey, nicht aber über Missbrauch und Eitelkeit desselben und über die Unbeständigkeit der Menschen oder über dergleichen, woran Niemand denkt, ausser wer ungesunden Geistes ist; denn durch solche Gedanken quälen sich die Ehrsüchtigen am Meisten, wenn sie daran verzweifeln,

die Ehre zu erlangen, welche sie erstreben, und während sie ihren Zorn ausschütten, wollen sie weise erscheinen. Desshalb ist es gewiss, dass diejenigen am ruhmbegierigsten sind, die das grösste Geschrei über dessen Missbrauch und über die Eitelkeit der Welt erheben. Und diess ist nicht den Ehrsüchtigen allein eigen, sondern es ist Allen gemein, denen das Schicksal feindlich ist und die geistesunvermögend sind. Denn auch der habsüchtige Arme spricht unaufhörlich von dem Missbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, wodurch er blos bewirkt, dass er sich selber quält und Anderen zeigt, dass er nicht blos seine Armuth, sondern auch den Reichthum Anderer mit Missmuth erträgt. So denken auch diejenigen, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen worden sind, an nichts Anderes, als an die Unbeständigkeit und den betrügerischen Sinn der Weiber und an deren übrige verschrienen Fehler, vergessen aber Alles diess alsbald wieder, sobald sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer daher seine Affecte und Triebe aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu beherrschen trachtet, der bestrebe sich, soviel er vermag, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen und die Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus ihrer wahren Erkenntniss entspringt, nicht aber die Fehler der Menschen zu beobachten, die Menschen durchzuhecheln und seine Freude an einem falschen Schein der Freiheit zu haben. Wer diess eifrig beobachtet hat (denn es ist nicht schwer) und es in Zukunft übt, wird gewiss in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach der Herrschaft der Vernunft einrichten können.

11. Lehrsatz. Auf je mehr Dinge sich ein Phantasiebild bezieht, um so häufiger ist es, oder um so öfter lebt es auf und um so mehr beschäftigt es den Geist.

Beweis. Denn auf je mehr Dinge sich ein Phantasiebild oder ein Affect bezieht, um so mehr Ursachen giebt es, durch welche er erregt und genährt werden kann. Alles diess betrachtet der Geist (nach der Voraussetzung) aus Affect selbst mit einander, und folglich ist der Affect um so häufiger, oder lebt er um so öfter auf und beschäftigt (nach L. 8 d. Th.) den Geist um so mehr. W. z. b. w.

12. Lehrsatz. Die Phantasiebilder der Dinge werden leichter mit Phantasiebildern verbunden, die sich auf Dinge beziehen, welche wir klar und bestimmt erkennen, als mit anderen.

Beweis. Die Dinge, die wir klar und bestimmt erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder was aus

diesen abgeleitet wird (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu L. 40, Th. 2) und werden folglich öfter in uns erregt (nach dem vor. L.); und desshalb ist es leichter möglich, dass wir die anderen Dinge mit diesen als mit anderen zusammen betrachten, und dass sie folglich (nach L. 18, Th. 2) leichter mit diesen, als mit andern, verbunden werden. W. z. b. w.

13. Lehrsatz. Ein Phantasiebild ist um so lebendiger, je mehr es mit anderen Phantasiebildern verbunden ist.

Beweis. Denn mit je mehr anderen Phantasiebildern ein Phantasiebild verbunden ist, um so mehr Ursachen giebt es (nach L. 18, Th. 2), durch welche es erregt werden kann. W. z. b. w.

14. Lehrsatz. Der Geist kann bewirken, dass alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge sich auf die Vorstellung Gottes beziehen.

Beweis. Es giebt keine Affection des Körpers, von welcher der Geist nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden könnte (nach L. 4 d. Th.), und folglich kann er bewirken (nach L. 15, Th. 1), dass sich alle auf die Vorstellung Gottes beziehen. W. z. b. w.

15. Lehrsatz. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, liebt Gott, und das um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt.

Beweis. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, hat Lust (nach L. 53, Th. 3), und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes (nach dem vorigen Lehrsatze); sonach liebt er Gott (nach Def. 6 der Affecte) und (aus demselben Grunde) diess um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt. W. z. b. w.

16. Lehrsatz. Diese Liebe zu Gott muss den Geist am meisten beschäftigen.

Beweis. Denn diese Liebe ist mit allen Affectionen des Körpers verbunden (nach L. 14 d. Th.), von welchen allen sie genährt wird (nach L. 15 d. Th.), und folglich (nach L. 11 d. Th.) muss sie den Geist am meisten beschäftigen. W. z. b. w.

17. Lehrsatz. Gott ist der Leidenschaften untheilhaftig und wird durch keine Vorstellungen der Lust oder Unlust afficirt.

Beweis. Alle Affecte sind wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen (nach L. 32, Th. 2) d. h. (nach Def. 4, Th. 2) adäquat, und demnach ist Gott (nach der allg. Def. der Affecte) der Leidenschaften untheilhaftig. Ferner kann Gott weder zu grösserer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folg. 2 zu L. 20,

Th. 1), demnach wird er (nach Def. 2 und 3 der Affecte) von keinem Affect der Lust oder Unlust afficirt. W. z. b. w.

Folgesatz. Eigentlich gesprochen, liebt und hasst Gott Niemand, denn Gott wird (nach obigem Lehrsatz) von keinem Affect der Lust oder Unlust afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Affecte) liebt und hasst er auch Niemand.

18. Lehrsatz. Niemand kann Gott hassen.

Beweis. Die Vorstellung Gottes, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen (nach L. 46 und 47, Th. 2), insofern wir demnach Gott betrachten, insofern sind wir thätig (nach L. 3, Th. 3), und folglich (nach L. 59, Th. 3) kann es keine Unlust geben, begleitet von der Vorstellung Gottes, d. h. (nach Def. 7 der Affecte) Niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Hass verwandeln.

Anmerkung. Man kann aber einwenden, wenn wir unter Gott die Ursache aller Dinge verstehen, betrachten wir eben dadurch Gott als die Ursache der Unlust; hierauf entgegne ich aber: insofern wir die Ursachen der Unlust erkennen, insofern hört sie auf, eine Leidenschaft zu seyn, d. h. (nach L. 59, Th. 3) insofern hört sie auf, Unlust zu seyn; und folglich insofern wir Gott als die Ursache der Unlust erkennen, insofern haben wir Lust.

19. Lehrsatz. Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, dass Gott ihn wieder liebe.

Beweis. Wenn der Mensch danach strebte, würde er begehren (nach Folges. zu L. 17 d. Th.), dass Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich (nach L. 19, Th. 3) würde er wünschen, Unlust zu haben, was (nach L. 28, Th. 3) widersinnig ist. Also wer Gott liebt, etc. W. z. b. w.

20. Lehrsatz. Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affect des Neides noch der Eifersucht befleckt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir uns durch dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorstellen.

Beweis. Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, welches wir gemäss dem Vernunftgebote erstreben können (nach L. 28, Th. 4) und ist allen Menschen gemeinsam (nach L. 36, Th. 4), und wir wünschen, dass Alle sich desselben erfreuen (nach L. 37, Th. 4). Demnach kann sie (nach Def. 23 der Affecte) nicht durch den Affect des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach L. 18 d. Th. und der Def. der Eifersucht in der Anmerk. zu L. 35,

Th. 3) durch den Affect der Eifersucht, sondern muss vielmehr (nach L. 31, Th. 3) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns sich derselben erfreuend vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung. Gleicherweise können wir zeigen, dass es keinen Affect gibt, der dieser Liebe gerade entgegengesetzt wäre, wodurch eben diese Liebe vernichtet werden könnte, und sonach können wir schliessen, dass diese Liebe zu Gott der beständigste von allen Affecten ist, und insofern er sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst vernichtet werden kann; von welcher Natur er aber ist, insofern er sich auf den Körper bezieht, das werden wir später sehen.

Hiemit habe ich alle Mittel gegen die Affecte durchgegangen, oder Alles, was der Geist blos an sich betrachtet gegen die Affecte vermag, zusammengefasst; hieraus erhellt, dass die Macht des Geistes über die Affecte besteht:

1) In der Erkenntniss selbst der Affecte (s. Anm. zu L. 4 d. Th.);

2) In der Trennung der Affecte von dem Denken der äusseren Ursache, die wir uns in der Phantasie verworren vorstellen (siehe L. 2 und 4 nebst der Anm. in diesem Theile);

3) In der Zeit, worin die Affectionen, die sich auf solche Dinge beziehen, welche wir erkennen, über denjenigen stehen, die sich auf Dinge beziehen, welche wir verworren und verstümmelt auffassen (siehe L. 7 d. Th.);

4) In der Menge der Ursachen, von denen die Affectionen genährt werden, welche sich auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (siehe L. 9 und 11 d. Th.);

5) In der Ordnung endlich, in welcher der Geist seine Affecte ordnen und mit einander verknüpfen kann (siehe Anm. zu L. 10 und L. 12, 13 und 14 d. Th.).

Zur besseren Erkenntniss dieser Macht des Geistes über die Affecte müssen wir jedoch hier besonders bemerken, dass wir die Affecte heftig nennen, wenn wir den Affect des einen Menschen mit dem Affect eines andern vergleichen und den einen mehr als den andern mit dem Affecte kämpfen sehen, oder wenn wir die Affecte eines und desselben Menschen mit einander vergleichen und denselben Menschen von dem einen Affect mehr als von einem andern afficirt oder bewegt sehen. Denn (nach L. 5, Th. 4) wird die Macht jedes Affects aus dem Vermögen der äusseren Ursache, verglichen mit dem unsrigen, erklärt. Das Vermögen des Geistes aber wird als Erkenntniss allein definirt, sein Unvermögen aber oder seine Leidenschaft wird blos als Mangel an

Erkenntniss bestimmt, d. h. als dasjenige, wesshalb seine Vorstellungen inadäquat heissen. Hieraus folgt, dass derjenige Geist am meisten leidet, dessen grössten Theil inadäquate Vorstellungen ausmachen, so dass er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, kenntlich ist, und dass dagegen derjenige Geist am meisten thätig ist, dessen grössten Theil adäquate Vorstellungen ausmachen, so dass, obgleich in ihm eben so viel inadäquate Vorstellungen als in jenem sind, er doch mehr durch jene kenntlich ist, die zur menschlichen Tugend gehören, als durch diese, die vom menschlichen Unvermögen zeugen. Ferner ist zu bemerken, dass die Seelenleiden und Unfälle meist in der übermässigen Liebe zu einem Gegenstande ihren Ursprung haben, der vielen Wechselfällen unterworfen ist und den wir nie besitzen können; denn man ist nur wegen eines Gegenstandes, den man liebt, besorgt und ängstlich, und Beleidigungen, Argwohn, Feindschaften etc. entspringen nur aus Liebe zu Gegenständen, welche Niemand wahrhaft besitzen kann. Hieraus begreifen wir also leicht, was die klare und bestimmte Erkenntniss und hauptsächlich jene dritte Art der Erkenntniss (siehe Anm. zu L. 47, Th. 2), deren Grundlage die Gotteserkenntniss selbst ist, über die Affecte vermag, die sie nämlich, insofern sie Leidenschaften sind, zwar nicht schlechthin aufhebt (siehe L. 3 und Anm. zu L. 4 d. Th.), jedoch bewirkt, dass sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen (siehe L. 14 d. Th.). Ferner erzeugt sie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenstand (siehe L. 15 d. Th.), und in dessen Besitz wir wahrhaft sind (siehe L. 45, Th. 2), die desshalb nicht von den Fehlern befleckt werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, sondern die stets grösser und grösser werden (nach L. 15 d. Th.) und den grössten Theil des Geistes inne haben (nach L. 16 d. Th.) und in seinem ganzen Umfange afficiren kann. — Hiemit habe ich Alles abgemacht, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht; denn was ich zu Anfang dieser Anmerkung gesagt habe, dass ich hiemit kurz alle Mittel gegen die Affecte zusammengefasst habe, das wird Jeder leicht sehen können, der auf das in dieser Anmerkung Gesagte und zugleich auf die Definitionen des Geistes und seiner Affecte achtet und endlich auf die Lehrsätze 1 und 3, Th. 3. Wir müssen nunmehr auf das übergehen, was sich auf die Dauer des Geistes, ohne Beziehung auf den Körper, bezieht.

21. Lehrsatz. Der Geist kann nur, so lange der Körper dauert, sich Etwas in der Phantasie vorstellen, oder sich vergangener Dinge erinnern.

Beweis. Der Geist drückt nur, so lange der Körper dauert, das wirkliche Daseyn seines Körpers aus und begreift auch nur so lange die Affectionen des Körpers als wirkliche (nach Folges. zu L. 8, Th. 2); und folglich (nach L. 26, Th. 2) begreift er jeden Körper nur so lange als wirklich daseyend, als sein Körper dauert, und kann sich daher nur Etwas in der Phantasie vorstellen (siehe die Def. der Phantasie in der Anm. zu L. 17, Th. 2) und sich vergangener Dinge erinnern, so lange der Körper dauert (siehe die Def. des Gedächtnisses in der Anmerkung zu L. 18, Th. 2). W. z. b. w.

22. Lehrsatz. Es gibt jedoch in Gott nothwendig eine Vorstellung, die das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis. Gott ist nicht nur die Ursache vom Daseyn, sondern auch vom Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers (nach L. 25, Th. 1); diese Wesenheit muss desshalb nothwendig durch Gottes Wesen selbst begriffen werden (nach Ax. 4, Th. 1) und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit (nach L. 16, Th. 1), welchen Begriff es nothwendig in Gott geben muss (nach L. 3, Th. 2). W. z. b. w.

23. Lehrsatz. Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht gänzlich vernichtet werden, sondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig ist.

Beweis. Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Vorstellung, die das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (nach dem vorigen Lehrsatz), die desshalb nothwendig etwas ist, das zur Wesenheit des menschlichen Körpers gehört (nach L. 13, Th. 2). Wir legen aber dem menschlichen Geiste nur insofern eine Dauer bei, die durch die Zeit definirt werden kann, inwiefern er das wirkliche Daseyn des Körpers ausdrückt, das durch Dauer erklärt und durch Zeit bestimmt werden kann, d. h. (nach Folges. zu L. 8, Th. 2) wir legen ihm nur so lange Dauer bei, als der Körper dauert. Da es jedoch nichtsdestoweniger Etwas gibt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Wesenheit selbst begriffen wird (nach vor. L.), so ist dieses Etwas, das zum Wesen des Geistes gehört, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Vorstellung, welche die Wesenheit des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist, wie wir gesagt haben, ein gewisser Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes gehört und nothwendig ewig ist. Demnach ist es unmöglich, dass wir uns erinnern, vor dem Körper da gewesen zu seyn, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden oder irgend eine Be-

ziehung auf die Zeit haben kann; und nichtsdestoweniger denken und erfahren wir, dass der Geist ewig ist. Denn der Geist bemerkt diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder, als diejenigen, die er im Gedächtniss hat. Denn die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. Wenn wir uns daher auch nicht erinnern, vor dem Körper da gewesen zu seyn, so bemerken wir doch, dass unser Geist ewig ist, insofern er die Wesenheit des Körpers unter der Form der Ewigkeit enthält, und dass dieses sein Daseyn nicht durch die Zeit definirt oder durch Dauer erklärt werden könne. Unser Geist kann daher nur insofern dauernd genannt und sein Daseyn durch eine gewisse Zeit definirt werden, als er das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schliesst, und hat nur in so fern das Vermögen, das Daseyn der Dinge in der Zeit zu bestimmen und sie unter der Form der Dauer zu begreifen.

24. Lehrsatz. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.

Beweis. Dieser erhellt aus Folgesatz zu L. 25, Th. 1.

25. Lehrsatz. Das höchste Bestreben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen.

Beweis. Die dritte Art der Erkenntniss geht von der adäquaten Vorstellung gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss der Wesenheit der Dinge (siehe die Def. ders. in der Anm. 2 zu L. 40, Th. 2). Je mehr wir daher die Dinge auf diese Weise erkennen, um so mehr erkennen wir (nach dem vor. L.) Gott, und folglich (nach L. 28, Th. 4) ist die höchste Tugend des Geistes d. h. (nach Def. 8, Th. 4) das Vermögen oder die Natur des Geistes oder (nach L. 7, Th. 3) sein höchstes Bestreben, die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen. W. z. b. w.

26. Lehrsatz. Je geschickter der Geist ist, die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen, um so mehr begehrt er die Dinge nach dieser Art der Erkenntniss zu erkennen.

Beweis. Dieser ist offenbar. Denn insofern wir den Geist als geschickt begreifen, die Dinge nach dieser Art der Erkenntniss zu erkennen, insofern begreifen wir ihn als bestimmt, die Dinge nach dieser Art der Erkenntniss zu erkennen, und folglich (nach Def. 1 der Affecte) je geschickter der Geist dazu ist, desto mehr begehrt er danach. W. z. b. w.

27. Lehrsatz. Aus dieser dritten Art der Erkenntniss

entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann.

Beweis. Die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen (nach L. 28, Th. 4) oder die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen (nach L. 25 d. Th.). Diese Tugend ist um so grösser, je mehr der Geist die Dinge nach dieser Art der Erkenntniss erkennt (nach L. 24 d. Th.); und wer daher die Dinge nach dieser Art der Erkenntniss erkennt, geht zur höchsten menschlichen Vollkommenheit über und wird folglich (nach Def. 2 der Affecte) mit der höchsten Lust afficirt, und zwar (nach L. 43, Th. 2) begleitet von der Vorstellung seiner selbst und seiner Tugend, und desshalb entspringt (nach Def. 25 der Affecte) aus dieser Art der Erkenntniss die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

28. Lehrsatz. Das Bestreben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen, kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Art der Erkenntniss entspringen.

Beweis. Dieser Lehrsatz ist an sich klar; denn Alles, was wir klar und bestimmt erkennen, erkennen wir entweder aus sich oder aus einem Anderen, das aus sich begriffen wird, d. h. die Vorstellungen, die klar und bestimmt in uns sind oder die zur dritten Art der Erkenntnis gehören (siehe Anm. 2 zu L. 40, Th. 2), können nicht aus verstümmelten und verworrenen Vorstellungen folgen, die (nach ders. Anm.) zur ersten Art der Erkenntniss gehören, sondern aus adäquaten Vorstellungen oder (nach ders. Anm.) aus der zweiten und dritten Art der Erkenntniss. Desshalb kann (nach Def. 1 der Affecte) die Begierde, die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen, nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten entspringen. W. z. b. w.

29. Lehrsatz. Was der Geist unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nicht daraus, dass er das gegenwärtige wirkliche Daseyn des Körpers begreift, sondern daraus, dass er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis. Insofern der Geist das gegenwärtige Daseyn des Körpers begreift, insofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit bestimmt werden kann, und insofern nur hat er das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach L. 21 d. Th. und L. 26, Th. 2). Nun kann aber die Ewigkeit nicht durch Dauer erklärt werden (nach Def. 8 Th. 1 nebst Erläuterung). In dieser Beziehung hat also der Geist nicht die Fähigkeit, die

Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, sondern weil es der Natur der Vernunft gemäss ist, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach Folges. 2 zu L. 44, Th. 2), und es auch zur Natur des Geistes gehört, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach L. 23 d. Th.), und ausser diesen beiden nichts Anderes zur Wesenheit des Geistes gehört (nach L. 13, Th. 2). Folglich gehört diess Vermögen, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, nur dem Geiste, insofern er die Wesenheit des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir begreifen die Dinge auf zweierlei Arten als wirkliche, entweder insofern wir sie als in Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort daseyend begreifen, oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend betrachten. Diejenigen aber, die auf diese zweite Art als wahr oder wirklich begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Vorstellungen schliessen die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich, wie wir L. 45, Th. 2 gezeigt haben, siehe auch die Anm. dieses Satzes.

30. Lehrsatz. Unser Geist hat, inwiefern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern nothwendig eine Erkenntniss Gottes und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.

Beweis. Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, insofern diess ein nothwendiges Daseyn in sich schliesst (nach Def. 8 Th. 1). Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, heisst also die Dinge begreifen, insofern sie durch Gottes Wesen als wirkliche Seyende begriffen werden, oder insofern sie durch Gottes Wesenheit das Daseyn in sich schliessen; demnach hat unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, nothwendig eine Erkenntniss Gottes und weiss etc. W. z. b. w.

31. Lehrsatz. Die dritte Art der Erkenntniss hängt von dem Geiste als der formalen Ursache ab, insofern der Geist selbst ewig ist.

Beweis. Der Geist begreift Etwas nur insofern unter der Form der Ewigkeit, insofern er das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift (nach L. 29 d. Th.) d. h. (nach L. 21 und 23 d. Th.) nur, insofern er ewig ist; demnach hat er (nach dem vor. L.), insofern er ewig ist, eine Erkenntniss Gottes. Diese Erkenntniss ist nothwendig adäquat (nach L. 46, Th. 2), und also ist der Geist, insofern er ewig ist, Alles das zu erkennen geschickt,

was aus dieser gegebenen Erkenntniss Gottes folgen kann (L. 40, Th. 2), d. h. die Dinge nach der dritten Art der Erkenntniss zu erkennen (siehe die Def. ders. in der Anm. 2 zu L. 40, Th. 2), deren adäquate oder formale Ursache desshalb der Geist ist (nach Def. 1, Th. 3), insofern er ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Je stärker man daher in dieser Art der Erkenntniss ist, um so besser ist man sich seiner selbst und Gottes bewusst, d. h. um so vollkommener und glückseliger ist man. Diess wird sich aus dem Folgenden noch klarer ergeben. Es ist aber hier zu bemerken, dass, obgleich wir jetzt überzeugt sind, dass der Geist ewig ist, insofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir zur leichteren Entwicklung und zum bessern Verständniss dessen, was wir darthun wollen, ihn doch betrachten werden, als finge er jetzt an zu seyn, und als finge er jetzt an, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, wie wir es bisher gethan haben. Wir können diess, ohne dabei in die Gefahr eines Irrthums zu gerathen, thun, wenn wir dabei die Vorsicht gebrauchen, Alles nur aus klar erkannten Vordersätzen zu schliessen.

32. Lehrsatz. An Allem, was wir nach der dritten Art der Erkenntniss erkennen, erfreuen wir uns, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes als Ursache.

Beweis. Aus dieser Art der Erkenntniss entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann d. h. (nach Def. 25 der Affecte) die höchste Lust, und zwar begleitet von der Vorstellung seiner selbst (nach L. 27 d. Th.), und folglich (nach L. 30 d. Th.) auch begleitet von der Vorstellung Gottes als Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus der dritten Art der Erkenntniss entspringt nothwendig die verstandesmässige Liebe Gottes; denn aus dieser Art der Erkenntniss entspringt (nach obigem Lehrsatz) Lust, begleitet von der Vorstellung Gottes als Ursache d. h. (nach Def. 6 der Affecte) Liebe Gottes, nicht insofern wir ihn uns als gegenwärtig in der Phantasie vorstellen (nach L. 29 d. Th.), sondern insofern wir erkennen, dass Gott ewig ist, welches ich die verstandesmässige Liebe Gottes nenne.

33. Lehrsatz. Die verstandesmässige Liebe Gottes, die aus der dritten Art der Erkenntniss entspringt, ist ewig.

Beweis. Denn die dritte Art der Erkenntniss ist (nach L. 31 d. Th. und Axiom 3, Th. 1) ewig, und sonach (nach dems. Ax. Th. 1) ist die Liebe, die aus ihr entspringt, auch nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang gehabt hat (nach obigen L.), hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als ob sie so entstanden wäre, wie wir im Folgesatz des vorigen Satzes angenommen haben, und es ist hier kein Unterschied, ausser dass der Geist dieselben Vollkommenheiten, die wir als ihm erst jetzt zu Theil werdend angenommen haben, ewig gehabt hat, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Lust im Uebergang zu grösserer Vollkommenheit besteht, so muss die Glückseligkeit gewiss darin bestehen, dass der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.

34. Lehrsatz. Der Geist ist nur, solange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören.

Beweis. Die Phantasievorstellung ist eine Vorstellung, wodurch der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe die Def. ders. in der Anm. zu L. 17, Th. 2), die jedoch mehr die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur des äussern Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu L. 16, Th. 2). Der Affect ist daher (nach der allg. Def. der Affecte) eine Phantasievorstellung, insofern er den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt, und also ist (nach L. 21 d. Th.) der Geist nur, solange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass keine Liebe ausser der verstandesmässigen Liebe ewig ist.

Anmerkung. Betrachten wir die gemeine Meinung der Leute, so werden wir sehen, dass sie sich zwar der Ewigkeit ihres Geistes bewusst sind, dass sie sie aber mit der Dauer vermengen und der Phantasievorstellung oder der Erinnerung beilegen, die, wie sie glauben, nach dem Tode übrig bleiben.

35. Lehrsatz. Gott liebt sich selbst mit unendlicher verstandesmässiger Liebe.

Beweis. Gott ist schlechthin unendlich (nach Def. 6, Th. 1), d. h. (nach Def. 6, Th. 2) die Natur Gottes erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit, und zwar (nach L. 3, Th. 2) begleitet von der Vorstellung seiner d. h. (nach L. 11 und Ax. 1, Th. 1) von der Vorstellung seiner als Ursache, und diess haben wir im Folgesatz zu L. 32 d. Th. die verstandesmässige Liebe genannt.

36. Lehrsatz. Die verstandesmässige Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er

durch die unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesenheit des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die verstandesmässige Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Beweis. Diese Liebe des Geistes muss zu den Handlungen des Geistes gehören (nach Folges. zu L. 32 d. Th. und L. 3, Th. 3), sie ist daher eine Handlung, durch welche der Geist sich selbst betrachtet, begleitet von der Vorstellung Gottes als Ursache (nach L. 32 d. Th. und Folges.), d. h. (nach Folges. zu L. 25, Th. 1, und Folges. zu L. 11, Th. 2) eine Handlung, wodurch Gott, sofern er durch den menschlichen Geist erklärt werden kann, sich selbst betrachtet, begleitet von der Vorstellung von sich. Demnach ist (nach dem vor. L.) diese Liebe des Geistes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und dass folglich die Liebe Gottes gegen die Menschen und des Geistes verstandesmässige Liebe gegen Gott eins und dasselbe ist.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir deutlich, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der heiligen Schrift Ruhm genannt, und mit Recht. Denn bezieht man diese Liebe auf Gott oder auf den Geist, so kann sie immer mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, die vom Ruhm in der That nicht verschieden ist (nach Def. 25 und 30 der Affecte); denn auf Gott bezogen ist sie (nach L. 35 d. Th.) Lust (man gestatte mir noch diesen Ausdruck), begleitet von der Vorstellung seiner, sowie auch, als auf den Geist bezogen (nach L. 27 d. Th.). Weil sodann das Wesen unseres Geistes blos in der Erkenntniss besteht, deren Uranfang und Grundlage Gott ist (nach L. 15, Th. 1 und Anm. zu L. 47, Th. 2), so wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weise unser Geist nach seinem Wesen und Daseyn aus der göttlichen Natur folgt und beständig davon abhängt. Ich habe diess hier wohl bemerken zu müssen geglaubt, um an diesem Beispiele zu zeigen, wie viel die Erkenntniss der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die der dritten Art genannt habe, vermag (siehe Anm. 2 zu L. 40, Th. 2) und dass sie mächtiger ist, als die allgemeine Erkenntniss, die ich zur zweiten Art gerechnet habe. Denn obgleich ich im ersten Theile im Allgemeinen gezeigt

habe, dass Alles und folglich auch der menschliche Geist nach seiner Wesenheit und seinem Daseyn von Gott abhängt, so trifft dieser Beweis, obgleich er regelrecht und über allen Zweifel erhaben ist, unsern Geist doch nicht so, als wenn dasselbe eben aus dem Wesen jedes einzelnen Dinges geschlossen wird, von dem wir sagen, dass es von Gott abhange.

37. Lehrsatz. Es giebt nichts in der Natur, was dieser verstandesmässigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben kann.

Beweis. Diese verstandesmässige Liebe folgt nothwendig aus der Natur des Geistes, sofern dieser durch Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (nach L. 33 und 29 d. Th.). Gäbe es also etwas dieser Liebe Entgegengesetztes, so wäre diess dem Wahren entgegengesetzt, und folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, dass das Wahre falsch wäre; diess ist (wie an sich klar) widersinnig, also giebt es nichts in der Natur etc. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Axiom des vierten Theiles bezieht sich auf die einzelnen Dinge, sofern sie mit Bezug auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum betrachtet werden, woran, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

38. Lehrsatz. Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniss erkennt, um so weniger leidet er von den schlechten Affecten, und um so minder fürchtet er den Tod.

Beweis. Die Wesenheit des Geistes besteht in der Erkenntniss (nach L. 11, Th. 2), je mehr Dinge also der Geist nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniss erkennt, ein um so grösserer Theil von ihm bleibt übrig (nach L. 29 und 23 d. Th.), und folglich bleibt (nach dem vor. L.) ein um so grösserer Theil von ihm von solchen Affecten unberührt, die unserer Natur entgegengesetzt, d. h. (nach L. 30, Th. 4) die schlecht sind. Je mehr Dinge daher der Geist nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniss erkennt, ein um so grösserer Theil von ihm bleibt unverletzt und leidet folglich minder von den Affecten. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir das, was ich in der Anm. zu L. 39, Th. 4 berührt und in diesem Theile zu entwickeln versprochen habe, dass nämlich der Tod um so weniger schädlich ist, je grösser die klare und bestimmte Erkenntniss des Geistes ist, und folglich je mehr der Geist Gott liebt. Weil ferner (nach L. 27 d. Th.) aus der dritten Art der Erkenntniss die höchste Zu-

friedenheit, die es geben kann, entspringt, so folgt daraus, dass der menschliche Geist von solcher Natur seyn kann, dass dasjenige, was wir von ihm als mit dem Körper vergehend gezeigt haben (siehe L. 21 d. Th.), von gar keiner Bedeutung ist gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hievon sogleich ausführlicher.

39. Lehrsatz. Wer einen zu sehr vielen Dingen geschickten Körper hat, hat einen Geist, dessen grösster Theil ewig ist.

Beweis. Wer einen zu sehr vielen Thätigkeiten geschickten Körper hat, hat mit den schlechten Affecten am wenigsten zu kämpfen (nach L. 38, Th. 4) d. h. (nach L. 30, Th. 4) mit Affecten, die unserer Natur entgegengesetzt sind, und hat also (nach L. 10 d. Th.) das Vermögen, die Affectionen des Körpers in der Erkenntniss methodisch zu ordnen und zu verketten und folglich zu bewirken (nach L. 14 d. Th.), dass sich alle Affectionen des Körpers auf die Vorstellung Gottes beziehen, woraus (nach L. 15 d. Th.) folgt, dass er mit Liebe gegen Gott erfüllt wird, die (nach L. 16 d. Th.) den grössten Theil seines Geistes einnehmen oder ausmachen muss, und desshalb (nach L. 33 d. Th.) hat er einen Geist, dessen grösster Theil ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Weil die menschlichen Körper zu sehr Vielem geschickt sind, so können sie ohne Zweifel von solcher Natur seyn, dass sie sich auf Geister beziehen, die von sich und Gott eine grosse Erkenntniss haben, und deren grösster oder hauptsächlichster Theil ewig ist, so dass sie den Tod kaum zu fürchten haben. Zum bessern Verständniss dieses muss ich hier bemerken, dass wir in beständigem Wechsel leben und, je nachdem wir uns in etwas Besseres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heissen. Denn wer als Säugling oder als Kind zur Leiche geworden ist, heisst unglücklich, und dagegen hält man es für Glück, wenn wir die ganze Lebensbahn mit gesundem Geist in gesundem Körper haben durchlaufen können. Und in der That, wer wie ein Säugling oder ein Kind einen Körper hat, der zu sehr wenigen Dingen geschickt, grösstentheils von äussern Ursachen abhängt, der hat einen Geist, welcher, an sich allein betrachtet, fast gar kein Bewusstseyn, weder von sich selbst, noch von Gott, noch von den Dingen hat; und wer dagegen einen zu sehr Vielem geschickten Körper hat, hat einen Geist, der, an sich allein betrachtet, viel Bewusstseyn von sich, von Gott und von den Dingen hat. In diesem Leben streben wir also hauptsächlich dahin, den Kinderleib, so weit es seine Natur gestattet und ihm zu-

träglich ist, in einen andern zu verwandeln, der zu sehr Vielem geschickt ist, und sich auf einen Geist bezieht, der sich seiner, Gottes und der Dinge so viel als möglich bewusst ist, und zwar so, dass Alles, was zu seinem Gedächtniss oder seiner Phantasie gehört, im Verhältniss zur Erkenntniss fast von gar keiner Bedeutung ist, wie ich bereits in der Anm. des vorigen Lehrsatzes gesagt habe.

40. Lehrsatz. Je mehr Vollkommenheit ein jedes Ding hat, um so mehr ist es thätig und um so minder leidet es, und andererseits, je mehr es thätig ist, um so vollkommener ist es.

Beweis. Je vollkommener ein jedes Ding ist, um so mehr Realität hat es (nach Def. 6, Th. 2), und folglich (nach L. 3, Th. 3 und Anm.) um so mehr ist es thätig und um so weniger leidet es. Ebenso verfährt auch der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, dass ein Ding andrerseits um so vollkommener ist, je thätiger es ist. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, dass derjenige Theil des Geistes, welcher übrig bleibt, von welcher Grösse er auch seyn mag, vollkommener ist, als der andere Theil. Denn der ewige Theil des Geistes ist (nach L. 23 und 29) der Verstand, durch welchen allein wir thätig heissen (nach L. 3, Th. 3), derjenige aber, dessen Vergänglichkeit wir gezeigt haben, ist die Phantasie selbst (nach L. 21 d. Th.), durch welche allein wir leidend heissen (nach L. 3, Th. 3 und der allgem. Def. der Affecte). Demnach ist also (nach obigem L.) jener Theil, von welcher Grösse er auch seyn mag, vollkommener als dieser. W. z. b. w.

Anmerkung. Diess ist es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiste darzuthun, insofern er ohne Beziehung auf das Daseyn des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zusammengenommen mit L. 21, Th. 1 und andern Sätzen, erhellt, dass unser Geist, sofern er erkennt, ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem andern ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wieder von einem andern, und so ins Unendliche fort, so dass alle zusammen Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen.

41. Lehrsatz. Wenn wir auch nicht wüssten, dass unser Geist ewig ist, müssten wir dennoch Frömmigkeit und Religion und durchweg Alles, was wir im vierten Theile als zur Seelenstärke und zum Edelmuthe gehörig gezeigt haben, für das Wichtigste halten.

Beweis. Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweise ist (nach Folges. zu L. 22 und L. 24, Th. 4),

nach seinem Nutzen zu streben. In der Bestimmung dessen aber, was die Vernunft als nützlich vorschreibt, haben wir die Ewigkeit des Geistes, die wir erst in diesem fünften Theile erkannt haben, nicht berücksichtigt. Obgleich wir also damals nicht wussten, dass der Geist ewig ist, haben wir doch dasjenige für das Wichtigste gehalten, was wir als zur Seelenstärke und zum Edelmuth gehörig zeigten; wenn wir also demnach diess auch noch jetzt nicht wüssten, müssten wir diese Vorschriften der Vernunft dennoch für die wichtigsten halten. W. z. b. w.

Anmerkung. Die gewöhnliche Ueberzeugung der Menge scheint eine andere zu seyn, denn die Meisten scheinen zu glauben, dass sie, insoweit sie ihren Lüsten fröhnen dürfen, frei wären, und dass sie insoweit ihr Recht aufgäben, als sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben verbunden sind. Die Frömmigkeit also und die Religion und überhaupt Alles, was sich auf Seelenstärke bezieht, halten sie für Lasten, die sie nach dem Tode abzuwerfen, und wofür sie den Lohn ihrer Knechtschaft, nämlich ihrer Frömmigkeit und Religion zu empfangen hoffen, und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Qualen bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, so weit es ihre Beschränktheit und ihre Geistesschwäche erlaubt, nach der Vorschrift der göttlichen Vernunft zu leben. Und wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht inne wohnte, sondern sie vielmehr glaubten, dass die Geister mit den Körpern vergehen und den Unglücklichen, die unter der Last der Frömmigkeit aufgerieben werden, kein anderes Leben bevorstehe, würden sie zu ihrer Sinnesweise zurückkehren und Alles nach ihrem Gelüsten einrichten und lieber dem Ungefähr als sich selbst gehorchen wollen. Dieses scheint mir eben so widersinnig zu seyn, als wenn Jemand desshalb, weil er glaubt, sich nicht immerfort mit gesunden Nahrungsmitteln nähren zu können, sich lieber mit Giften und Tödtlichem sättigen wollte, oder weil er sieht, dass der Geist nicht ewig oder unsterblich ist, desshalb lieber sinnlos seyn und vernunftlos leben will. Diess ist so widersinnig, dass es kaum der Erwähnung werth ist.

42. Lehrsatz. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, desshalb können wir unsere Lüste einschränken.

Beweis. Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach L. 36 d. Th. und der Anm.). Diese Liebe entspringt aus der dritten Art der Erkenntniss (nach Folges. zu L. 32 d. Th.), und folglich muss sich diese Liebe (nach L. 59 und 3, Th. 3) auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, und ist sonach (nach Def. 8, Th. 4) die Tugend selbst. Diess war das erste. Sodann, je mehr der Geist sich dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt er (nach L. 3 d. Th.) d. h. (nach Folges. zu L. 3 d. Th.) um so grössere Macht hat er über die Affecte und (nach L. 38 d. Th.) um so weniger leidet er von den schlechten Affecten. Demnach hat der Geist dadurch, dass er sich dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit erfreut, die Macht, seine Lüste einzuschränken, und weil das menschliche Vermögen der Einschränkung der Affecte in dem Verstande allein besteht, so erfreut sich Niemand der Glückseligkeit, weil er seine Affecte eingeschränkt hat, sondern umgekehrt, das Vermögen, die Lüste einzuschränken, entspringt aus der Glückseligkeit selbst. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit habe ich Alles erledigt, was ich von der Macht des Geistes über die Affecte und von der Freiheit des Geistes hatte zeigen wollen, woraus erhellt, wie viel der Weise vermag und dem Unwissenden überlegen ist, der blos von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende, abgesehen davon, dass er von äusseren Ursachen auf vielfache Weise beunruhigt wird und nie im Besitze der wahren Seelenruhe ist, lebt überdiess gleichsam ohne Bewusstseyn seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er zu leiden aufhört, hört er zugleich auch auf zu seyn; der Weise hingegen, sofern er als solcher betrachtet wird, wird kaum in der Seele bewegt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit sich bewusst, hört er nie auf zu seyn, sondern ist immer im Besitze der wahren Seelenruhe. Wenn nun auch der Weg, den ich als dahin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu seyn scheint, so lässt er sich doch finden, und allerdings muss etwas schwierig seyn, was so selten angetroffen wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so leicht zur Hand wäre und ohne grosse Anstrengung gefunden werden könnte, dass es fast von Allen vernachlässigt würde? Aber alles Hohe ist eben so schwer als selten.

Briefwechsel.

1. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrter Herr, verehrtester Freund!

So schmerzlich riss ich mich jüngst, als ich Sie in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rhynsburg besuchte, von Ihrer Seite los, dass ich sogleich bei meiner Zurückkunft nach England wenigstens durch brieflichen Verkehr so viel als möglich mit Ihnen wiederum vereint zu seyn mich bestrebe. Gediegenes Wissen, verbunden mit Menschenfreundlichkeit und feiner Sitte, Vorzüge, mit denen allen Natur und eigenes Streben Sie in vollstem Masse ausgestattet, tragen in sich selber solchen Reiz, dass sie alle wohlgesinnten und wohlerzogenen Menschen nöthigen, Sie zu lieben. Lassen Sie uns denn, mein Verehrtester, zu aufrichtiger Freundschaft uns die Hände reichen und dieselbe durch jede Art von Gefälligkeiten und Diensten eifrig pflegen. Was dabei meine Wenigkeit leisten kann, betrachten Sie als das Ihrige; die Geistesgaben, die Sie besitzen, davon lassen Sie mich einen Theil, da diess ohne Schaden für Sie geschehen kann, für mich in Anspruch nehmen. — Wir hatten zu Rhynsburg eine Unterredung über Gott, über die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über Verschiedenheit und Uebereinstimmung dieser Attribute, über die Art der Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper; ferner über die Principien der cartesischen und baconischen Philosophie. Da wir aber damals Gegenstände von solcher Bedeutsamkeit nur obenhin und beiläufig besprachen, und alles diess unterdess meinen Geist nicht ruhen lässt, so will ich, gestützt auf das Recht der zwischen uns geschlossenen Freundschaft, jetzt mit Ihnen darüber zu verhandeln beginnen und Sie freundlichst ersuchen, mir hinsichtlich der vorerwähnten Gegenstände Ihre Ansichten etwas weitläufiger aus einander zu setzen, hauptsächlich aber mich über folgende zwei Dinge belehren zu wollen: erstens, worein Sie den eigentlichen Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken setzen; zweitens, welche

Mängel Sie an der Philosophie des Cartesius und Baco finden, und wie Sie dieselben beseitigen und Triftigeres anstatt dessen aufstellen zu können glauben. Je unumwundener Sie über diess und Aehnliches an mich schreiben, um so mehr werden Sie mich verbinden und zur Leistung von gleichen Gegendiensten, wenn ich es nur vermag, innig verpflichten. —

Einige physiologische Versuche, deren Verfasser ein englischer Edelmann, ein Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, ist, befinden sich hier unter der Presse; sie handeln von der Beschaffenheit und Electricität der Luft, durch dreiundvierzig Experimente nachgewiesen, dessgleichen von der Flüssigkeit, Festigkeit u. dgl.; sobald sie gedruckt seyn werden, will ich sie Ihnen durch einen Freund, der grade nach dem Continente geht, zustellen lassen. Leben Sie indess recht wohl und gedenken Sie Ihres Freundes, der sich mit aller Freundschaft und Ergebenheit nennt

Ihren

Heinrich Oldenburg.

London, den 10.—26. August 1661.

2. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrtester!

Wie werth mir Ihre Freundschaft ist, können Sie selbst beurtheilen, wenn es Ihnen Ihre Bescheidenheit erlaubt, auf die Vorzüge, an denen Sie so reich sind, zu achten; und so stolz ich auch, so lange mein Blick auf denselben verweilt, zu seyn glaube, dass ich nämlich nicht Freundschaft mit Ihnen zu schliessen wage, zumal wenn ich bedenke, dass unter Freunden alle Güter, besonders aber die des Geistes, gemeinsam seyn müssen, so wird diess doch mehr auf Rechnung Ihrer Bescheidenheit und zugleich Ihres Wohlwollens, als auf meine Rechnung zu setzen seyn. Denn Sie haben vermöge des hohen Grades der ersteren sich herablassen und durch die Fülle des letztern mich so bereichern wollen, dass ich nicht anstehe, die enge Freundschaft einzugehen, die Sie mir beharrlich versprechen und deren Erwiderung zu verlangen Sie mich würdigen, und dass ich aus allen Kräften mich bemühen werde, sie eifrig zu pflegen. Meine Geistesgaben, wenn ich deren besässe, anbelangend, so würde ich sie Ihnen auch dann aufs bereitwilligste zu Gebote

stellen, wenn ich wüsste, dass diess nicht ohne grossen Nachtheil für mich seyn werde. Damit es jedoch nicht scheine, als ob ich auf diese Weise Ihnen das, was Sie nach dem Rechte der Freundschaft von mir verlangen, verweigern wolle, so will ich versuchen, meine Ansichten über die besprochenen Gegenstände auseinander zu setzen, obgleich ich nicht glaube, dass diess, wenn nicht Ihre Güte zu Hülfe kommt, ein Mittel seyn werde, Sie mir enger zu verbinden. Ich will also zuerst in der Kürze von Gott reden; diesen definire ich als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes unendlich oder in seiner Art höchst vollkommen ist. Hiebei ist zu bemerken, dass ich unter Attribut alles das verstehe, was an und für sich begriffen wird, so dass dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges in sich schliesst. Die Ausdehnung z. B. wird an und für sich begriffen, aber nicht so die Bewegung; denn man begreift sie in einem Andern, und ihr Begriff schliesst die Ausdehnung in sich. Aber dass diess die wahre Definition Gottes sey, erhellt daraus, dass wir unter Gott das höchst vollkommene und schlechthin unendliche Wesen verstehen; dass nun ein solches Wesen da ist, lässt sich aus dieser Definition leicht nachweisen, weil es aber nicht hieher gehört, will ich den Beweis unterlassen. Was ich indess hier beweisen muss, um Ihrer ersten Frage Genüge zu leisten, ist Folgendes: erstens, dass es in der Natur nicht zwei Substanzen geben kann, die sich nicht ihrer ganzen Wesenheit nach von einander unterscheiden; zweitens, dass die Substanz nicht hervorgebracht werden kann, sondern dass es zu ihrer Wesenheit gehört, dazuseyn; drittens, dass alle Substanz unendlich oder in ihrer Art höchst vollkommen seyn muss. Aus dieser Erörterung werden Sie, geehrtester Herr, leicht sehen können, wohin ich ziele, wenn Sie dabei nur die Definition Gottes im Auge behalten, so dass es nicht nöthig ist, hievon deutlicher zu sprechen. Um diess indess klar und bündig nachzuweisen, konnte ich nichts Besseres ersinnen, als es in geometrischer Methode bewiesen Ihrer Prüfung zu unterwerfen; ich schicke es Ihnen daher hier auf einem besonderen Blatte, Ihres Urtheils hierüber gewärtig. Zweitens wollen Sie von mir wissen, welche Irrthümer ich an der Philosophie des Cartesius und Baco bemerke; auch hierin will ich Ihnen willfahren, obwohl es meine Art nicht ist, die Fehler Anderer aufzudecken. Der erste und grösste also besteht darin, dass sie die Erkenntniss der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge sehr weit verfehlt; der zweite, dass sie die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt; der

dritte, dass sie die wahre Ursache des Irrthums nie aufgefunden haben; und nur wer alles Studiums und aller Wissenschaft durchaus baar ist, kann verkennen, wie höchst nothwendig die wahre Erkenntniss dieser drei Dinge ist. Dass sie aber die Erkenntniss der ersten Ursache und des menschlichen Geistes verfehlt haben, wird aus der Wahrheit der drei oben erwähnten Sätze leicht erschlossen, desshalb wende ich mich blos zur Darlegung des dritten Irrthums. Ueber Baco will ich wenig sagen, da er hierüber sehr verwirrt spricht und fast nichts beweist, sondern blos erzählt. Denn fürs Erste nimmt er an, dass der menschliche Verstand ausser der Sinnentäuschung durch seine Natur an sich getäuscht werde und sich Alles nach der Analogie seiner Natur und nicht nach der Analogie des Weltalls erdichte, so dass er sich wie ein unebener Spiegel zu den Strahlen der Dinge verhalte, der seine Natur der Natur der äussern Dinge beimische etc.; zweitens, dass der menschliche Verstand vermöge seiner eigenen Natur sich zur Abstraction neige und das Vorübergehende als feststehend annehme etc.; drittens, dass der menschliche Verstand in steter Bewegung sey und weder stillstehen noch ruhen könne; und was für weitere Ursachen er noch anführt, lässt sich Alles leicht auf die eine des Cartesius zurückführen, dass nämlich der menschliche Wille frei sey und sich über den Verstand hinaus erstrecke, oder wie Baco selber sich verworrener ausdrückt, weil der Verstand nicht von trockenem Lichte sey,[1] sondern seinen Einfluss vom Willen empfange. (Hiebei ist zu bemerken, dass Baco oft den Verstand für Geist nimmt, worin er sich von Cartesius unterscheidet). Ich werde also darthun, dass diese Ursache falsch ist, und lasse dabei die anderen als nichtsbedeutend unberücksichtigt; was diese Männer auch selbst leicht eingesehen hätten, wenn sie nur darauf geachtet hätten, dass der Wille sich ebenso von diesem und jenem Willensacte unterscheidet, wie die Weisse von diesem oder jenem Weiss, oder wie die Menschheit von diesem oder jenem Menschen, so dass es sich ebenso unmöglich denken lässt, dass der Wille die Ursache dieses oder jenes Willensactes sey, wie dass die Menschheit die Ursache des Petrus oder des Paulus sey. Da also der Wille nur ein Gedankending und keineswegs die Ursache dieses oder jenes Willensactes zu nennen ist, und die besonderen partikulärsten Willensthätigkeiten, weil sie, um dazuseyn, eine Ursache haben müssen, nicht frei genannt werden

[1] S. Baco's Neues Organon B. 1. Aphorism. 49.

können, sondern nothwendig so sind, wie sie von ihren Ursachen bestimmt werden, und da endlich nach Cartesius gerade die Irrthümer besondere Willensacte sind, so folgt hieraus nothwendig, dass die Irrthümer d. h. die besonderen Willensacte nicht frei sind, sondern von äusseren Ursachen und keineswegs vom Willen ihre Bestimmung erhalten, was ich nachzuweisen versprochen habe etc.

---

3. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Verehrtester Herr, werthester Freund!

Ihren höchst lehrreichen Brief habe ich erhalten und mit grossem Vergnügen gelesen. Ihre geometrische Beweisart hat meinen vollen Beifall, doch muss ich mich zugleich der Schwerfälligkeit anklagen, indem ich das, was Sie so genau lehren, nicht so schnell fasse. Ich bitte Sie daher, mir zu erlauben, dass ich Ihnen die Belege dieser meiner Langsamkeit gebe, indem ich folgende Fragen aufwerfe und Sie um deren Beantwortung ersuche. Erstens: ob Sie klar und zweifellos erkennen, dass aus derjenigen Definition allein, die Sie von Gott geben, bewiesen werde, dass ein solches Wesen dasey? Ich meinerseits, wenn ich bedenke, dass die Definitionen nichts als Begriffe unseres Geistes enthalten, dass aber unser Geist Vieles denkt, was nicht da ist, und in der Vervielfältigung und Vermehrung der einmal begriffenen Dinge höchst fruchtbar ist — ich sehe noch nicht ein, wie ich aus dem Begriff, den ich von Gott habe, das Daseyn Gottes entnehmen kann. Ich kann freilich durch ein Zusammenfassen aller Vollkommenheiten im Geiste, die ich an den Menschen, Thieren, Pflanzen, Mineralien etc. finde, mir eine einzige Substanz denken und bilden, die alle jene Vorzüge vollständig besitzt; ja mein Geist kann dieselben ins Unendliche vermehren und steigern und so ein vollkommenstes und ausgezeichnetstes Wesen in sich verbildlichen, während man doch hieraus keineswegs das Daseyn eines solchen Wesens schliessen könnte. — Die zweite Frage ist: ob es Ihnen ausser allem Zweifel sey, dass der Körper nicht durch das Denken und das Denken nicht durch den Körper begrenzt werde, da es ja noch unentschieden ist, was Denken ist, ob eine körperliche Bewegung, oder eine geistige, von der körperlichen sich durchaus unterscheidende Thätigkeit. — Die dritte Frage ist: ob Sie jene Axiome,

die Sie mir mitgetheilt haben, für unbeweislich und durch das Licht der Natur erkannte Grundsätze halten, die keines Beweises bedürfen. Das erste Axiom ist vielleicht ein solches, aber ich sehe nicht, wie die drei übrigen dazu gerechnet werden können. Denn das zweite macht die Voraussetzung, dass es in der Natur nichts als Substanzen und Accidenzien gebe, während doch Viele behaupten, dass Raum und Zeit zu keinem von beiden gehören. Ihr drittes Axiom, dass nämlich Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts mit einander gemein haben, kann ich so wenig klar begreifen, dass vielmehr das ganze All der Dinge das Gegentheil davon zu beweisen scheint. Denn alle Dinge, die wir kennen, sind in Einigem von einander verschieden, in Anderem stimmen sie mit einander überein. Das vierte Axiom endlich, „dass nämlich von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, nicht das eine die Ursache des andern seyn könne,“ ist meinem unklaren Verstande nicht so deutlich, dass es nicht einer Aufklärung bedürfte. Gott hat ja formell nichts mit den geschaffenen Dingen gemein, und doch wird er fast von uns Allen für deren Ursache gehalten. Da mir also diese Axiome nicht ausser allem Zweifel gestellt zu seyn scheinen, so können Sie leicht daraus entnehmen, dass Ihre darauf gebauten Lehrsätze nothwendig wanken müssen. Und je mehr ich sie betrachte, in desto mehr Zweifel gerathe ich darüber. Denn bei dem ersten erwäge ich, dass zwei Menschen zwei Substanzen sind und doch desselben Attributes, da der eine wie der andere Vernunft besitzt; hieraus schliesse ich, dass es zwei Substanzen von demselben Attribute giebt. In Bezug auf den zweiten erwäge ich, da nichts Ursache seiner selbst seyn kann, dass es kaum begreiflich ist, wie es wahr seyn kann, „dass die Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgend einer andern Substanz;“ denn dieser Lehrsatz nimmt alle Substanzen als Ursachen ihrer selbst an, und macht sie alle und jede von einander unabhängig und zu eben so vielen Göttern und negirt auf diese Weise die erste Ursache aller Dinge. Ich gestehe aufrichtig, dass ich diess nicht begreife, wenn Sie mir nicht den Gefallen erzeigen, mir Ihre Ansicht über diesen erhabenen Gegenstand etwas entwickelter und ausführlicher darzulegen und mich zu belehren, welches der Ursprung und die Herkunft der Substanzen und die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge ist. Ich beschwöre Sie bei der Freundschaft, die wir geschlossen haben, frei und vertrauungsvoll hierüber mit mir zu sprechen, und bitte Sie inständigst, vollkommen überzeugt zu seyn, dass Alles, dessen

Mittheilung Sie mich würdigen, gut aufgehoben seyn soll, und dass ich mir es nie zu Schulden kommen lassen werde, etwas davon zu Ihrem Schaden oder hinter Ihrem Rücken zu veröffentlichen.

In unserer philosophischen Gesellschaft betreiben wir, so viel als die Kräfte gestatten, fleissig die Anstellung von Experimenten und Beobachtungen und sind jetzt mit der Abfassung einer Geschichte der mechanischen Künste beschäftigt, wobei wir von der Ansicht ausgehen, dass man aus den Principien der Mechanik die Formen und Eigenschaften der Dinge am besten erklären kann, und dass alle Wirkungen der Natur durch Bewegung, Figur, Gefüge und deren verschiedene Verknüpfungen hervorgebracht werden, und dass man nicht auf die unerklärbaren Formen und verborgenen Eigenschaften, das Asyl der Unwissenheit, sich zu berufen braucht. Das versprochene Buch will ich Ihnen überschicken, sobald Ihre hiesigen niederländischen Gesandten, wie das oft der Fall ist, einen Courier nach dem Haag schicken werden, oder sobald irgend ein anderer Freund, dem ich es sicher anvertrauen kann, nach Holland reisen wird. Entschuldigen Sie meine Weitschweifigkeit und Freiheit und nehmen Sie, diess ist meine einzige Bitte, das, was ich unumwunden und ohne höfische Förmlichkeiten Ihnen frei dargelegt habe, nach Freundesart gütig auf und seyen Sie überzeugt, dass ich aufrichtig und treuherzig bin

Ihr

ergebenster

Heinrich Oldenburg.

London, den 27. Sept. 1661.

---

4. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Geehrtester Herr!

Im Begriff, nach Amsterdam zu reisen, um dort eine oder die andere Woche zu bleiben, erhalte ich Ihr sehr werthes Schreiben und sehe die Einwürfe, die Sie gegen die drei von mir überschickten Lehrsätze machen; ich will nun wegen der Kürze der Zeit alles Andere übergehen und blos hierauf zu erwidern versuchen. In Bezug auf den ersten sage ich also, dass keineswegs aus der Definition eines jeden Dinges das Daseyn des definirten Dinges

folgt, sondern diess folgt nur (wie ich in der Anmerkung, die ich den drei Lehrsätzen angehängt, nachgewiesen habe) aus der Definition oder Vorstellung eines Attributs d. h. (wie ich bei der Definition Gottes deutlich auseinandergesetzt habe) eines Dinges, das an und für sich begriffen wird. Den Grund dieser Verschiedenheit aber habe ich ebenfalls in der erwähnten Anmerkung, wenn ich mich nicht irre, deutlich genug dargethan, zumal für einen Philosophen. Denn die Voraussetzung wird gemacht, dass man den Unterschied zwischen einem erdichteten und einem klaren und bestimmten Begriff kenne, so wie auch die Wahrheit dieses Axioms, dass nämlich jede Definition oder klare und bestimmte Vorstellung wahr ist. Nach diesen Bemerkungen sehe ich nicht, was zur Beantwortung der ersten Frage noch weiter erforderlich wäre. Ich gehe daher zur Beantwortung der zweiten über. Sie scheinen hierbei einzuräumen, dass das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, weil dann die Ausdehnung nicht durch das Denken begrenzt würde, da Ihr Zweifel ja blos das Beispiel betrifft. Aber bemerken Sie doch gefälligst, ob, wenn Jemand sagte, die Ausdehnung werde nicht durch die Ausdehnung begrenzt, sondern durch das Denken, er nicht damit sagt, dass die Ausdehnung nicht schlechthin, sondern nur als Ausdehnung unendlich sey, d. h. er räumt mir nicht ein, dass die Ausdehnung schlechthin, sondern blos, dass sie als Ausdehnung, d. h. in ihrer Art, unendlich sey. Sie sagen aber, vielleicht ist das Denken ein körperlicher Akt. Zugegeben, obgleich ich es nicht einräume, so werden Sie doch das Eine nicht leugnen, dass die Ausdehnung als Ausdehnung kein Denken ist, und diess genügt zur Erläuterung meiner Definition und zum Beweise des dritten Lehrsatzes. Sie wenden drittens gegen meine Sätze ein, dass man die Axiome nicht unter die Gemeinbegriffe zählen dürfe; hierüber handelt es sich jedoch nicht.

Allein Sie zweifeln auch an deren Wahrheit, ja scheinen gewissermassen zeigen zu wollen, dass das Gegentheil davon wahrscheinlicher sey. Aber merken Sie gefälligst auf die Definitionen, die ich von Substanz und Accidenz gegeben, woraus Alles das erschlossen wird. Denn da ich unter Substanz dasjenige verstehe, was an und für sich begriffen wird d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschliesst; unter Modification oder Accidenz aber dasjenige, was an einem Andern ist und durch das, woran es ist, begriffen wird, so ergiebt sich deutlich hieraus, erstens: dass die Substanz ihrer Natur nach früher ist, als ihre

Accidenzen, da ja diese ohne jene weder existiren noch begriffen werden können. Zweitens: dass es ausser Substanzen und Accidenzen nichts Reales d. h. ausserhalb der Erkenntniss Befindliches giebt, denn Alles, was es giebt, wird entweder durch sich oder durch ein Anderes begriffen, und der Begriff davon schliesst entweder den Begriff eines anderen Dinges ein oder nicht. Drittens: dass Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts mit einander gemein haben. Denn als Attribut habe ich dasjenige erklärt, dessen Begriff den Begriff eines andern Dinges nicht einschliesst. Viertens endlich: dass Dinge, die nichts mit einander gemein haben, nicht Ursache von einander seyn können; denn da ja zwischen Wirkung und Ursache keine Gemeinschaft bestände, so hätte das Ding das Ganze, was es hat, von dem Nichts. Wenn Sie indess anführen, dass Gott mit den erschaffenen Dingen formal nichts gemein habe etc., so habe ich in meiner Definition gerade das Gegentheil behauptet. Denn ich habe gesagt, dass Gott ein Wesen sey, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes einzelne unendlich oder in seiner Art höchst vollkommen ist. Ihre Einwendung aber gegen den ersten Satz betreffend, so bedenken Sie doch, lieber Freund, dass die Menschen nicht geschaffen, sondern blos erzeugt werden, und dass ihre Körper, obwohl auf andere Weise gebildet, schon zuvor da waren. Aber dieser Schluss ergiebt sich allerdings, und ich gebe es gerne zu, dass nämlich, wenn ein Theil der Materie vernichtet würde, zugleich auch die ganze Ausdehnung verschwinden müsste. Der zweite Satz aber setzt nicht viele Götter, sondern nur einen, der nämlich aus unendlichen Attributen besteht etc.

---

5. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeschätztester Freund!

Hiermit überschicke ich Ihnen die versprochene kleine Schrift und ersuche Sie, mir Ihr Urtheil hinsichtlich der darin enthaltenen Versuche über Salpeter und über Flüssigkeit und Festigkeit mitzutheilen. Meinen ergebensten Dank für Ihren lehrreichen zweiten Brief, den ich gestern erhielt. Bedauern muss ich indess sehr, dass Ihre Reise nach Amsterdam Sie davon abhielt, mir auf alle meine Zweifel zu antworten. Was Sie damals versäumt haben,

bitte ich, sobald es Ihre Musse erlaubt, nachzuholen. Zwar hat Ihr zweiter Brief mir vielseitige Aufklärung verschafft, jedoch nicht so viel, um alle Dunkelheit zu verscheuchen; und diess, denke ich, wird dann mit Erfolg geschehen, wenn Sie mich klar und bestimmt über den ersten Ursprung der Dinge belehren. Denn so lange es mir nicht deutlich ist, von welcher Ursache und auf welche Weise die Dinge zu seyn angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache, wenn es eine solche giebt, abhangen, kommt mir Alles, was ich höre und was ich lese, als etwas Zusammenhangsloses vor. Darum bitte ich Sie inständigst, gelehrter Herr, mich in diesem Punkte aufzuklären, und der Treue und Dankbarkeit gewiss zu seyn Ihres ergebensten Freundes

H. Oldenburg.

London, 11—23. Oktober 1661.

---

6. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Die Schrift des geistvollen Herrn Boyle habe ich erhalten und soweit es meine Musse verstattete, durchgegangen. Meinen herzlichen Dank für dieses Geschenk. Ich finde, dass ich mich damals, als Sie mir dieses Buch versprachen, nicht täuschte, wenn ich vermuthete, dass nur ein Gegenstand von grosser Gewichtigkeit Sie so interessiren könne. Sie wollen jedoch, gelehrter Herr, dass ich Ihnen mein geringfügiges Urtheil über diese Schrift mittheile. Diesem Wunsche will ich, soweit es meine Geringfügigkeit erlaubt, entsprechen, indem ich nämlich einige Punkte, die mir dunkel oder nicht hinlänglich bewiesen scheinen, bemerke; denn andrer Geschäfte wegen habe ich noch nicht Alles durchgehen, weit weniger prüfen können. Empfangen Sie im Folgenden, was ich über den Salpeter u. s. w. zu bemerken finde.

Ueber den Salpeter. Zuerst schliesst er aus seinem Experiment über die Wiederherstellung des Salpeters, dass der Salpeter etwas Heterogenes, aus festen und flüchtigen Theilen Bestehendes sey, dessen Natur jedoch (wenigstens den äussern Erscheinungen nach) von der Natur seiner einzelnen Bestandtheile sehr verschieden ist, obwohl er lediglich aus der blossen Mischung dieser Theile sich

bildet. Zur Triftigkeit dieses Schlusses scheint mir noch ein Experiment erforderlich zu seyn, wodurch erwiesen würde, dass Salpetergeist nicht wirklich Salpeter sey und ohne Zusatz von Laugensalz weder consistent gemacht noch krystallisirt werden könne, oder man hätte wenigstens untersuchen müssen, ob die Quantität des festen Salzes, die in der Retorte zurückbleibt, bei derselben Quantität von Salpeter immer dieselbe ist und bei Vermehrung nach Proportion wächst. Was aber der gelehrte Verfasser in der neunten Sektion mittelst der Wasserwage entdeckt zu haben behauptet, und auch dass die Erscheinungen des Salpetergeistes so verschieden, ja manche denen des Salpeters gerade entgegengesetzt seyen, das bestätigt, wenigstens meinem Urtheile nach, seinen Schluss keineswegs. Damit dieses erhelle, will ich in wenigen Worten die allereinfachste Erklärung der Wiederherstellung des Salpeters darthun und zugleich zwei oder drei sehr leichte Experimente hinzufügen, wodurch jene Erklärung einigermassen bestätigt wird. Um also diese Erscheinung auf die einfachste Art zu erklären, nehme ich keinen andern Unterschied zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter selbst an, als den ganz unbestreitbaren, dass nämlich die Theile des letztern ruhen, die des erstern aber in ziemlicher Aufregung sich gegen einander bewegen. Und was das feste Salz angeht, so will ich annehmen, dass diess zur Bestimmung der Wesenheit des Salpeters nichts beitrage, sondern werde es nur als den Bodensatz des Salpeters ansehen, von dem (wie ich finde) der Salpetergeist selbst nicht frei ist, indem es, obwohl höchst fein zertheilt, dennoch in ziemlicher Menge darin schwimmt. Dieses Salz oder dieser Bodensatz hat Poren oder Oeffnungen, deren Grösse sich nach dem Masse der Salpetertheilchen richtet. Aber während durch die Gewalt des Feuers die salpetrigen Theilchen aus ihm sich ausschieden, sind einige Theile enger geworden, während andere nothwendig sich erweitert haben, und die Substanz selbst oder die Wände dieser Poren wurden starr und zugleich sehr zerbrechlich; als man daher den Salpetergeist darauf träufelte, fingen einige seiner Theilchen an, durch jene engeren Poren gewaltsam durchzudringen, und da deren Dicke (wie Cartesius recht gut nachweist) ungleich ist, so beugten sie eher ihre starren Wände, gleichsam wie Bogen, ehe sie dieselben durchbrachen; wenn sie dieselben aber zerbrachen, so zwangen sie jene Fragmente auseinander zu springen, und ihre frühere Bewegung beibehaltend, blieben sie ebenso unfähig, wie zuvor, fest zu werden und zu krystallisiren; diejenigen Sal-

petertheile aber, die durch die weitern Gänge drangen, waren nothwendig, da sie ihre Wände nicht berührten, von einer sehr feinen Materie umgeben und wurden von derselben gerade wie die Holztheilchen von der Flamme oder Wärme in die Höhe getrieben und stiegen in Rauch auf; wenn sie aber zahlreich genug waren oder sich mit den Wandfragmenten und den durch die engern Poren dringenden Theilchen verbanden, so bildeten sie aufwärts strebende Tröpfchen. Wird hingegen das feste Salz vermittelst [1] Wasser oder Luft gelöst und erweicht, dann wird es fähig genug, dem Andrange der Salpetertheilchen zu widerstehen und sie zu zwingen, die Bewegung, welche sie hatten, aufzugeben und wieder consistent zu werden, gerade wie eine Stückkugel, die auf Sand oder auf weichen Boden auffällt. Blos in dieser Consistenz der Theilchen des Salpetergeistes besteht die Wiederherstellung des Salpeters, wozu, wie aus dieser Erklärung erhellt, das feste Salz als Mittel dient. So viel über die Wiederherstellung.

Nunmehr wollen wir zuerst betrachten, warum der Salpetergeist und der Salpeter selbst so sehr sich durch den Geschmack unterscheiden; zweitens, warum der Salpeter entzündlich, der Salpetergeist aber es durchaus nicht ist. Den ersten Punkt zu verstehen, muss man beachten, dass Körper, die in Bewegung sind, nie andere Körper mit ihren breitesten Oberflächen berühren; die bewegungslosen aber ruhen auf andern mit ihren breitesten Oberflächen. Bringt man also die Salpetertheilchen im ruhenden Zustande auf die Zunge, so treffen sie dieselbe mit ihren breitesten Oberflächen und werden so ihre Poren verstopfen, was eben das Gefühl der Kälte erzeugt; ausserdem löst der Speichel den Salpeter auch nicht in so kleine Theilchen auf. Wenn indess diese Theilchen, während sie in heftiger Bewegung sind, sich auf die Zunge legen, so werden sie darauf mit ihren spitzern Oberflächen stossen und durch ihre Poren eindringen, und je heftiger sie sich bewegen, desto stechender wird das Gefühl auf der Zunge seyn, so wie die Nadel, je nachdem sie mit der Spitze oder der Länge nach die Zunge berührt, verschiedene Empfindungen erwecken wird.

Die Ursache aber, warum der Salpeter entzündlich, der Geist aber es nicht ist, ist darin zu suchen, dass wenn die Salpetertheilchen sich in der Ruhe befinden, sie vom Feuer schwerer auf-

[1] Auf die Frage, warum durch das Auftröpfeln des Salpetergeistes auf das aufgelöste feste Salz das Aufbrausen entstehe, antwortet die Note zu §. 24.

wärts getrieben werden können, als wenn sie eine eigene Bewegung gegen alle Theile haben, daher sie während der Ruhe dem Feuer so lange widerstehen, bis das Feuer sie von einander trennt und allenthalben umgiebt; wenn es sie aber umgiebt, reisst es sie nach allen Richtungen mit sich fort, bis sie eine eigene Bewegung annehmen und in Rauch aufsteigen. Aber die Theilchen vom Salpetergeiste werden, da sie schon in Bewegung und von einander getrennt sind, von einer unbedeutenden Hitze des Feuers in einen grösseren Umkreis nach allen Seiten verbreitet, und so steigen einige in Rauch auf, andere dringen durch den das Feuer unterhaltenden Stoff, ehe sie überall von der Flamme umgeben werden; daher sie das Feuer eher auslöschen, als ernähren.

Ich will nun zu den Experimenten weiter schreiten, die diese Erklärung zu bestätigen scheinen. Erstens habe ich gefunden, dass die Salpetertheilchen, die während des Verpuffens in Rauch aufsteigen, reiner Salpeter sind: denn als ich wiederholt den Salpeter so weit flüssig machte, dass die Retorte hinlänglich zum Glühen gebracht war, und auf einer glühenden Kohle ihn entzündete, fing ich dessen Rauch in einem kalten gläsernen Kelche auf, bis dieser davon befeuchtet wurde, worauf ich alsdann mit dem Athem den Kelch noch weiter anfeuchtete und ihn endlich [1] der kalten Luft zum Trocknen aussetzte. Es zeigten sich darauf hier und da in dem Kelche kleine Tröpfchen von Salpeter. Und um gewisser zu seyn, dass diess nicht blos von den flüchtigen Theilchen herrühre, sondern dass vielleicht die Flamme die ganzen Salpetertheilchen mit sich fortriss (um in dem Sinne des gelehrten Verfassers zu sprechen) und die festen sammt den flüchtigen vor ihrer Auflösung von sich ausschied: um mich darüber, sage ich, zu vergewissern, liess ich den Rauch durch eine über einen Fuss lange Röhre, wie A, gleichsam durch einen Rauchfang aufsteigen, so dass die schwerern Theile an der Röhre hängen blieben, und blos die flüchtigern, die durch eine ganz enge Oeffnung B traten, aufgefangen wurden; und der Erfolg war der bereits erwähnte. Doch wollte ich's auch hierbei nicht bewenden lassen, sondern um in eine weitere Untersuchung einzugehen, nahm ich eine grössere Quantität von Salpeter, löste ihn auf und entzündete ihn auf einer glühenden Kohle, setzte dann, wie zuvor, die Röhre A über die Retorte und hielt neben der Oeffnung B, so



[1] Während dieses Experimentes war die Luft ganz ruhig.

lange die Flamme dauerte, ein Stückchen Spiegel, woran eine gewisse Materie sich befand, die, der Luft ausgesetzt, flüssig wurde, und obwohl ich einige Tage wartete, so konnte ich doch keine Wirkung des Salpeters bemerken, aber sobald ich Salpetergeist darauf goss, entstand Salpeter. Hieraus glaube ich schliessen zu können, erstens, dass sich beim Schmelzen die festen Theile von den flüchtigen trennen, und dass die Flamme sie nach ihrer Zertrennung aufwärts treibt; zweitens, dass, nachdem die festen Theile von den flüchtigen beim Verpuffen getrennt werden, eine abermalige Verbindung unmöglich ist, woraus drittens folgt, dass die Theile, die an dem Kelche hingen und in Tröpfchen sich vereinigten, nicht fest, sondern blos flüchtig waren.

Das zweite Experiment und welches zu beweisen scheint, dass die festen Theile blos der Bodensatz des Salpeters sind, besteht darin, dass der Salpeter, je mehr man ihn reinigt, desto flüchtiger und krystallisationsfähiger wird. Denn sobald ich die Krystalle des gereinigten oder filtrirten Salpeters in einen gläsernen Becher brachte und ein wenig kaltes Wasser darauf goss, so verdunstete er zum Theil zugleich mit jenem kalten Wasser, und oben an den Rändern des Glases blieben jene flüchtigen Theilchen hangen und vereinigten sich zu kleinen Tropfen.

Das dritte Experiment, welches anzuzeigen scheint, dass die Theilchen des Salpetergeistes, sobald sie ihre Bewegung verlieren, entzündlich werden, besteht darin: Ich liess einige Tropfen Salpetergeist auf eine feuchte Papierhülse fallen und streute alsdann Sand darauf, durch dessen Poren der Salpetergeist fortwährend durchdrang, und nachdem der Sand den ganzen oder beinahe den ganzen Salpetergeist eingesogen hatte, trocknete ich ihn gehörig in derselben Hülse über dem Feuer, worauf ich den Sand wegnahm und das Papier auf eine glühende Kohle legte, und kaum war es von dem Feuer gefasst, als es auf dieselbe Art Funken warf, wie wenn es Salpeter selbst eingesogen hat. Hätte ich noch andere Mittel gewusst, das Experiment weiter zu verfolgen, so würde ich vielleicht die Sache ganz klar gestellt haben; aber weil mich andere Geschäfte ganz in Anspruch nehmen, so muss ich es mit Ihrer Erlaubniss auf eine andere Zeit verschieben und will nun zu andern Bemerkungen weiter schreiten.

§. 5. Der gelehrte Verfasser beschuldigt da, wo er beiläufig von der Figur der Salpetertheilchen handelt, die neuern Schriftsteller, dieselbe falsch dargestellt zu haben, und darunter begreift er vielleicht auch Cartesius. Ist diess aber der Fall, so beschuldigt

er ihn wohl nur nach den Aeusserungen Anderer. Denn Cartesius spricht nicht von solchen Theilchen, die man mit den Augen sehen kann. Auch halte ich diess nicht für die Meinung des gelehrten Verfassers, dass die Salpeterkörnchen, wenn man sie abschabt, bis sie in Parallelopipeda oder in sonst eine Figur sich verwandeln, Salpeter zu seyn aufhören; sondern er deutet vielleicht nur auf einige Chemiker hin, die nichts anders zulassen, als was sie mit den Augen sehen und mit den Händen greifen können.

§. 9. Hätte dieses Experiment mit Genauigkeit ausgeführt werden können, so würde es das, was ich aus dem ersten obenerwähnten Experimente schliessen wollte, bestätigen.

Von §. 13 bis zu §. 18 sucht der geehrte Verfasser zu zeigen, dass alle fühlbaren Eigenschaften blos von der Bewegung, Figur und den übrigen mechanischen Affectionen herrühren, Beweise, deren Triftigkeit man gar nicht zu untersuchen braucht, da sie ja der Verfasser selbst nicht als mathematische vorbringt. Doch weiss ich nicht, warum der Verfasser diess so ängstlich aus seinem Experimente zu erschliessen sucht; da es schon hinlänglich von dem Verulamier und dann von Cartesius bewiesen worden ist. Auch sehe ich nicht, dass dieses Experiment uns schlagendere Belege liefere, als andere ganz leichte Versuche. Denn was die Wärme betrifft, ergiebt sich diess nicht eben so klar daraus, dass, wenn man zwei Stücke Holz, wenn auch noch so kalte, gegen einander reibt, sie lediglich durch diese Bewegung Feuer fangen? und dass der Kalk, wenn man Wasser darauf schüttet, warm wird? Was ferner den Schall betrifft, so sehe ich nicht ein, was dieses Experiment Bemerkenswertheres liefert, als was sich bei der Aufwallung des gewöhnlichen Wassers und vielem Andern findet. In Betreff der Farbe will ich nur, um beim Wahrscheinlichen stehen zu bleiben, das anführen, dass wir ja alle Pflanzen so viele verschiedene Farben annehmen sehen. Ferner verbreiten die übelriechenden Körper bei einer heftigen Bewegung einen noch üblern Geruch und besonders, wenn sie ein wenig warm werden. Ferner wird süsser Wein in Essig verwandelt u. dgl. m. Desshalb möchte ich alles (wenn ich mit der Freiheit eines Philosophen sprechen darf) für überflüssig halten [1]. Diess sage ich aus Furcht, es möchten Andere, die vor dem geehrten Verfasser nicht die gebührende Hochachtung haben, ein ungünstiges Urtheil über ihn fassen.

[1] In dem von mir abgesandten Briefe habe ich diess absichtlich ausgelassen.

§. 24. Ueber die Ursache dieser Erscheinung habe ich mich bereits ausgesprochen; hier füge ich blos hinzu, dass ich auch durch die Erfahrung bestätigt gefunden habe, dass in jenen Salztropfen Theilchen von festem Salze schwimmen. Denn bei ihrem Aufwärtssteigen geriethen sie gegen ein zu diesem Zwecke bereit gehaltenes ebenes Glas, das ich so gut es angieng, erwärmte, damit die flüchtigen Theile, die am Glase hängen blieben, sich verflüchtigten, worauf ich eine dicke weissliche Materie, die hier und da am Glase anklebte, erblickte.

In §. 25 scheint der ehrenwerthe Verfasser beweisen zu wollen, dass die alkalisirten Theile durch den Andrang der salzigen Theilchen sich hin und her bewegen, während die salzigen Theilchen durch eignen Impuls sich in die Luft erheben. Auch ich sagte bei der Erklärung der Erscheinung, dass die Theilchen des Salpetergeistes eine schnellere Bewegung annehmen, weil sie beim Eindringen in die weitern Poren nothwendig von einer sehr feinen Materie umgeben seyn und von derselben, wie die Holztheilchen vom Feuer, in die Höhe getrieben werden müssen; die alkalisirten Theilchen aber erhielten ihre Bewegung von dem Impulse der Theilchen des Salpetergeistes, die durch die engern Poren durchdrangen. Hier füge ich bei, dass das reine Wasser nicht so leicht die festen Theile auflösen und erweichen kann. Desshalb ist es kein Wunder, dass durch den Aufguss von Salpetergeist auf eine Auflösung von diesem in Wasser zergangenen Salze ein solches Aufbrausen entsteht, wie der geehrte Verfasser es §. 24 beschreibt; ja meiner Meinung nach dürfte dieses stärker seyn, als wenn man den Salpetergeist auf das feste noch ungelöste Salz giesst. Denn im Wasser zertheilt es sich in die kleinsten Atome, die sich leichter trennen und freier bewegen können, als wenn alle Salztheile auf einander liegen und fest an einander hangen.

§. 26. Ueber den Geschmack des Salpetergeistes habe ich schon gesprochen, desshalb brauche ich nur noch das Alkali zu berühren. Diess liess mich, als ich es auf die Zunge brachte, eine Wärme empfinden, worauf ein Stechen folgte. Diess zeigt mir, dass es eine Art Kalk ist; denn so wie der Kalk durch das Wasser, so wird auch dieses Salz vermittelst des Speichels, Schweisses, Salpetergeistes und vielleicht auch der feuchten Luft erwärmt.

§. 27. Es folgt nicht sofort, dass irgend ein Theil von einer Materie wegen der blossen Verbindung mit einer andern eine neue Gestalt bekomme, sondern man kann nur folgern, dass er grösser werde, und diess genügt, um das fragliche Resultat hervorzubringen.

§. 33. Meine Meinung über die philosophische Methode des gelehrten Verfassers werde ich erst mittheilen, nachdem ich die Abhandlung gelesen habe, von der hier und in der Einleitung S. 23 Erwähnung geschieht.

Ueber die Flüssigkeit. §. 1. „Es ist unleugbar, dass man zu den allerallgemeinsten Affectionen rechnen müsse etc.“ Diejenigen Begriffe, welche aus dem Volksgebrauch entstanden sind, oder diejenigen, welche die Natur erklären, nicht wie sie an sich ist, sondern in ihrer Beziehung zum menschlichen Sinne, möchte ich keineswegs zu den höchsten Gattungsbegriffen zählen, noch unter die geläuterten Begriffe, die das Wesen der Natur an sich erklären, mischen, geschweige damit vermengen. Von dieser Art sind die Begriffe: Bewegung, Ruhe und deren Gesetze; von jener hingegen das Sichtbare, das Unsichtbare, das Warme, das Kalte und, um es nur gleich zu sagen, auch die Begriffe Flüssigkeit, Consistenz etc.

§. 5. „Zuerst die Kleinheit der ein Ganzes bildenden Körper, nämlich zu grössern etc.“ So klein auch die Körper sind, so haben sie doch (oder können sie haben) ungleiche Oberflächen und Unebenheiten. Wenn daher grosse Körper sich in dem Verhältniss bewegten, dass ihre Bewegung sich zu ihrer Masse verhielte, wie die Bewegung kleiner Körper zu ihrer Masse, so könnte man sie auch flüssige nennen, wenn das Wort flüssig nicht etwas Aeusserliches bezeichnete und nicht blos nach dem gemeinen Gebrauch angewendet würde, um diejenigen bewegten Körper zu bezeichnen, deren Theilchen und Zwischenräume unserm Sinne entgehen. Desshalb wird es auf eins hinauslaufen, die Körper in flüssige und feste, wie in sichtbare und unsichtbare zu theilen.

Ebendaselbst. „Wenn wir es nicht durch chemische Experimente beweisen könnten.“ Nie wird man diess weder durch chemische, noch durch andere Experimente bekräftigen können, es sey denn durch Beweis und Berechnung. Denn in der Vernunft und Rechnung theilen wir die Körper ins Unendliche und folglich auch die Kräfte, die zu ihrer Bewegung erforderlich sind; doch wird man dieses nie durch Experimente darthun können.

§. 6. „Grosse Körper seyen zu wenig geeignet, Flüssigkeiten zu bilden.“ Ob wir unter Flüssigkeit das eben Berührte verstehen oder nicht, so ist doch die Sache an sich klar. Doch begreife ich nicht, wie der Verfasser durch die in diesem Paragraphe angegebenen Experimente dieses darthun will. Denn (wenn wir über eine ungewisse Sache zweifeln wollen) obwohl die Knochen nicht

geeignet sind, den Speisesaft und ähnliche Flüssigkeiten zu erzeugen, so vermögen sie vielleicht doch eine neue Art von Flüssigkeit zu bilden.

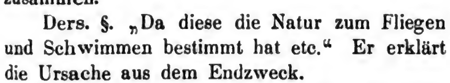
§. 10. „Und während diess den Theilchen ihre frühere Geschmeidigkeit benimmt etc.“ Ohne alle Veränderung der Theile, sondern blos dadurch, dass die in den Recipient vorgedrungenen Theile sich von den übrigen trennten, konnten sie zu einem festern Körper, als Oel, sich vereinigen. Denn die Körper sind leichter oder schwerer, nach Verhältniss der Flüssigkeiten, worein sie getaucht werden. So bilden die Buttertheilchen, während sie in der Milch schwimmen, einen Theil der Flüssigkeit; aber sobald die Milch durch das Schütteln eine neue Bewegung erhält, in welche alle die die Milch bildenden Theile nicht gleichmässig sich fügen können, so bewirkt schon dieser Umstand, dass einige schwerer werden, welche die leichteren Theile aufwärts treiben. Aber weil diese leichteren schwerer als die Luft sind und also mit ihr keine Flüssigkeit bilden können, so müssen sie natürlich hinabsinken und können, weil sie zur Bewegung untauglich sind, desswegen auch nicht allein die Flüssigkeit bilden, sondern ruhen und auf einander haften. Auch die Dünste, die sich aus der Luft scheiden, gehen in Wasser über, das im Vergleich zur Luft als consistent genannt werden kann.

§. 13. „Ich nehme ein Beispiel von einer mit Wasser angefüllten Blase, die von einer mit Luft angefüllten etc.“ Da die Wassertheilchen sich stets nach allen Seiten unaufhörlich bewegen, so erhellt, dass sie, wenn sie von den umgebenden Körpern nicht eingeschlossen werden, nach allen Seiten hin sich verbreiten würden; ferner gestehe ich noch nicht einsehen zu können, was die Ausdehnung einer mit Wasser angefüllten Blase beitragen kann zur Bestätigung der Meinung über die Räumchen; denn der Grund, warum die Wassertheilchen den mit dem Finger gedrückten Blasenwänden nicht nachgeben, was sie sonst, wenn sie frei wären, thun würden, ist der, dass es weder Gleichgewicht noch Circulation giebt, wie in dem Fall, wo irgend ein Körper z. B. unser Finger von einer Flüssigkeit, wie vom Wasser umgeben ist. Aber so sehr auch die Blase auf das Wasser drückt, so werden doch seine Theilchen einem in der Blase mitenthaltenen Steine eben so wenig widerstehen können, wie diess ausserhalb der Blase der Fall zu seyn pflegt.

Derselbe §. „Ob es einen Theil der Materie gebe?“ Die Frage ist bejahend zu beantworten, wenn wir nicht lieber einen Fort-

schritt ins Unendliche suchen oder (was die grösste Absurdität wäre) einen leeren Raum zugeben wollen.

§. 19. „Damit die Theilchen der Flüssigkeit in jene Poren eindringen und da verbleiben: wesshalb etc.“ Diess gilt nicht von allen Flüssigkeiten schlechthin, die in Poren anderer Dinge eindringen. Denn die Theilchen des Salpetergeistes machen, wenn sie in die Poren eines weissen Papiers eindringen, dasselbe steif und bröcklich. Diess Experiment kann man machen, wenn man einige Tropfen auf eine weissglühende eiserne Kapsel, wie A, giesst, und der Rauch durch eine papierne Hülse, wie B, aufsteigt. Ferner befeuchtet der Salpetergeist das Leder, durchnässt es aber nicht, sondern zieht dasselbe im Gegentheil sowie das Feuer zusammen.



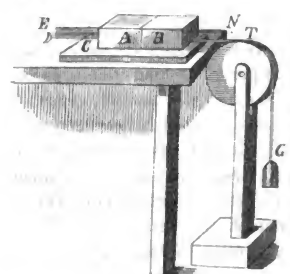
Ders. §. „Da diese die Natur zum Fliegen und Schwimmen bestimmt hat etc.“ Er erklärt die Ursache aus dem Endzweck.

§. 23. So selten wir auch deren Bewegungen begreifen, nehmen sie doch etc.“ Ohne dieses Experiment und ohne weitere Umstände erhellt die Sache schon hinlänglich daraus, dass der Athem, den man im Winter ziemlich genau sich bewegen sieht, doch im Sommer oder in geheizten Räumen nicht bemerkbar werden kann. Wenn ferner zur Sommerszeit die Luft sich plötzlich abkühlt, sammeln sich die aus dem Wasser aufsteigenden Dünste, da sie wegen der eben eingetretenen Luftverdichtung sich nicht eben so leicht wie vor der eingetretenen Erkältung vertheilen können, von neuem über der Wasserfläche in solcher Menge, dass sie dem Auge bemerkbar genug werden. Auch ist die Bewegung öfters zu langsam, als dass sie bemerkbar wäre, wozu der Stab an einer Sonnenuhr und der Schatten der Sonne einen Beleg liefert, und sehr oft zu schnell, um von uns bemerkt zu werden, wie dieses sich an einem Feuerbrande zeigt, den man mit einiger Schnelligkeit herumbewegt; denn da kommt es uns vor, als ob die brennende Materie in allen Theilen des Umkreises, den sie in ihrer Bewegung beschreibt, in Ruhe sey; die Ursache dieser Erscheinung würde ich hier mittheilen, wenn es mir nicht als überflüssig vorkäme. Endlich genügt es, um diess beiläufig zu bemerken, zum allgemeinen Verständnisse der Natur der Flüssigkeit, zu wissen, dass man die Hand mit einer der Flüssigkeit proportionirten Bewegung nach allen Seiten ohne Widerstand bewegen

kann, wie diejenigen wohl wissen, die auf jene Begriffe hinlänglich merken, die die Natur, wie sie an sich ist, nicht aber in ihrem Verhältniss zum menschlichen Sinne erklären. Doch verachte ich darum diese Beschreibung nicht als unnütz, sondern möchte sie im Gegentheile, wenn sie jede Flüssigkeit so genau und getreu als möglich umfasste, für sehr erspriesslich zum Verständnisse ihrer eigenthümlichen Unterschiede halten, ein Gegenstand, der allen Philosophen seiner grossen Nothwendigkeit wegen vorzüglich wünschenswerth seyn muss.

Ueber die Festigkeit. §. 7. „Nach den allgemeinen Gesetzen der Natur." Diess ist der Beweis des Cartesius, und ich finde nicht, dass der geehrte Verfasser irgend einen gültigen aus Experimenten oder Beobachtungen hergenommenen Beweis vorbringe.

Hier so wie in den folgenden Paragraphen hatte ich Vieles angemerkt, aber ich sah nachher, dass der Verfasser sich selbst berichtigte.



§. 16. „Und einmal vierhundert und zweiunddreissig." Wenn man es mit dem Gewichte des in der Röhre enthaltenen Quecksilbers vergleicht, kommt man dem wahren Gewichte am nächsten. Doch möchte es sich der Mühe verlohnen, diess zu untersuchen und zwar so, dass man so viel als möglich das Verhältniss zwischen dem Drucke der Luft auf die Seiten oder nach der mit dem Horizonte parallelen Linie, und zwischen demjenigen Drucke, der in einer auf den Horizont senkrecht fallenden Richtung Statt findet, berücksichtigt. Dieses könnte vielleicht auf folgende Weise geschehen.



In der ersten Figur stelle CD einen ganz glatten ebnen Spiegel vor, AB zwei sich unmittelbar berührende Marmorstücke, wovon das Stück A an den Zapfen E, so wie B an die Schnur N befestigt ist; T ist die Rolle, G das Gewicht, welches die dazu erforderliche Kraft angiebt, um das Stück B von A zu trennen, in einer mit dem Horizonte parallelen Richtung.

In der zweiten Figur sey F ein hinlänglich starker Seidenfaden, womit das Marmorstück B an den Boden befestigt wird, D sey die Rolle, G das Gewicht, welches die Kraft angeben wird, die erforderlich ist, um das Stück A vom Stücke B in einer auf den Horizont senkrechten Richtung abzureissen.

(Das Uebrige fehlt.)

7. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrtester Herr!

Vor mehreren Wochen habe ich Ihren mir so werthen Brief mit den Anmerkungen auf Boyle's Schrift erhalten. Der Verfasser selbst stattet Ihnen zugleich mit mir den besten Dank für die mitgetheilten Bedenken ab, und er hätte das früher gethan, wenn er nicht die Hoffnung gehabt hätte, der Masse der ihn belästigenden Geschäfte in so kurzer Zeit überhoben werden zu können, um mit dem Danke zugleich seine Antwort zu überschicken.

Allein leider hat er sich bisher in seiner Hoffnung getäuscht gefunden, indem sowohl öffentliche wie Privatgeschäfte seine Zeit so in Anspruch nahmen, dass er diessmal Ihnen nur seine Dankbarkeit bezeugen kann, seine Meinung aber über Ihre Noten auf eine andere Zeit verschieben muss. Dazu kommt der Umstand, dass ihn zwei Gegner in Druckschriften angegriffen haben, denen er sobald als möglich zu antworten sich verpflichtet hält. Doch sind die Schriften nicht gegen die Abhandlung über den Salpeter, sondern gegen eine andere Schrift gerichtet, die einige pneumatische Experimente, wodurch die Elasticität der Luft bewiesen werden soll, enthält. Sobald er diese Arbeiten erledigt hat, wird er Ihnen auch seine Meinung über Ihre Kritik mittheilen; mittlerweile aber bittet er, diese Verzögerung nicht übel zu deuten.

Jene philosophische Gesellschaft, deren ich in Ihrer Gegenwart erwähnt hatte, ist bereits durch die Gnade unseres Königs zu einer königlichen Gesellschaft erhoben und mit einem öffentlichen Diplom versehen, worin ihr bedeutende Privilegien zuerkannt werden und die ermuthigende Hoffnung gegeben wird, sie mit den nöthigen Einkünften auszustatten.

Ich möchte Ihnen durchaus rathen, das, was Sie mit so grossem Scharfsinn in der Philosophie wie in der Theologie Gelehrtes

abgefasst haben, der gelehrten Welt nicht vorzuenthalten, sondern es zu veröffentlichen, was auch die After-Theologen dagegen schreien mögen. Herrscht doch die grösste Freiheit in Ihrem Staate; vollkommen frei muss denn auch in ihm philosophirt werden. Indess wird Ihre eigene Besonnenheit Ihnen dazu rathen, Ihre Ansichten und Meinung im mässigsten Tone darzustellen und für's Uebrige dem Schicksale sich anzuvertrauen. So lassen Sie doch, Bester, alle Furcht fahren, das Pygmäengeschlecht unserer Mitzeit zu reizen; lange genug hat man der Unwissenheit und Thorheit Opfer gebracht, wir wollen der wahren Wissenschaft die Segel schwellen lassen und die Geheimnisse der Natur tiefer, als bis jetzt geschehen ist, erforschen. Ohne Gefahr, sollte ich denken, wird man Ihre Forschungen in Ihrem Lande drucken können, noch dürfte von Seiten der Vernünftigen ein Hinderniss zu besorgen seyn. Wenn Sie also diese zu Gönnern und Beschützern erhalten haben, wofür ich durchaus bürgen möchte, warum fürchten Sie den Spott des unwissenden Haufens? Ich werde, geehrter Freund, Sie nicht loslassen, bis Sie meine Bitte erfüllt haben werden, und meinerseits werde ich, so weit es in meinen Kräften steht, nie zugeben, dass die so bedeutsamen Resultate Ihres Forschens in ewigem Stillschweigen begraben bleiben sollen. Sie würden mich sehr verbinden, Ihren Entschluss hierüber mir sobald als möglich gütigst mitzutheilen. Vielleicht wird hier Manches, was Ihrer Aufmerksamkeit werth seyn dürfte, sich begeben. Die vorgenannte Gesellschaft nämlich wird ihren Zweck nun eifriger verfolgen und vielleicht, wenn nur der Friede hier zu Lande keine Unterbrechung leidet, die gelehrte Welt auf eine nichtgewöhnliche Weise zieren. Leben Sie wohl, hochgeehrter Herr, und glauben Sie an die grösste Ergebenheit und Freundschaft

Ihres

H. Oldenburg.

---

8. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrtester Herr, theuerster Freund!

Vieles könnte ich zur Entschuldigung meines langen Stillschweigens Ihnen anführen, doch will ich mich dabei auf zwei Punkte [illegible]ken, das Unwohlseyn des geschätzten Herrn Boyle,

und die Ueberhäufung meiner Geschäfte. Jenes verhinderte Herrn Boyle, Ihre Bemerkungen über seine Ansichten vom Salpeter eher zu beantworten; meine Geschäfte aber gaben mir viele Monate so viel zu thun, dass ich kaum meiner Herr war, und darum nicht einmal jene Pflicht erfüllen konnte, deren ich mich gegen Sie schuldig bekenne. Ich wünsche sehr, beide Hindernisse (eine Zeitlang wenigstens) entfernt zu sehen, um meine Correspondenz mit einem so werthen Freunde wieder erneuern zu können. Diess thue ich nunmehr mit der grössten Freude, und, so Gott will, soll es mein Bestreben seyn, auf jede Weise zu vermeiden, dass in der Folge unser brieflicher Verkehr eine so lange Unterbrechung wieder erleide.

Bevor ich übrigens unsere eigenen Angelegenheiten bespreche, will ich erst das erledigen, was ich Ihnen im Namen des Herrn Boyle zu sagen schuldig bin. Ihre Bemerkungen zu seinem chemisch-physikalischen Traktate hat er mit der ihm gewöhnlichen Gütigkeit aufgenommen und dankt Ihnen herzlich für Ihre vorgenommene Prüfung. Indessen lässt er Ihnen zu wissen thun, dass es nicht sowohl seine Absicht gewesen, zu zeigen, dass diese Analyse des Salpeters wahrhaft philosophisch und vollkommen sey, als vielmehr darzuthun, dass die gemeine und in den Schulen geltende Lehre über die substanziellen Formen und Eigenschaften auf unsicherer Grundlage beruhe, und dass die sogenannten specifischen Unterschiede der Dinge auf die Grösse, Bewegung, Ruhe und Lage der Theile zurückgeführt werden können. Nach diesen Vorbemerkungen, fährt der Verfasser fort, zeige sein Experiment über den Salpeter zur Genüge, dass der ganze Körper des Salpeters durch die chemische Analyse in Theile zerlegt worden sey, die von ihm selbst und unter sich verschieden seyen; nachher aber seyen sie wieder dermassen zusammengetreten und so wieder hergestellt worden, dass am ersten Gewichte wenig gefehlt habe. Er habe, fügt er aber hinzu, wirklich gezeigt, dass sich die Sache so verhalte; über die Art und Weise der Erscheinung aber, worüber Sie eine Vermuthung zu haben scheinen, habe er nicht gesprochen noch irgend etwas bestimmt, da es ausserhalb seines Zweckes gelegen habe. Ihre Voraussetzung indess über die Art und Weise, sowie Ihre Ansicht, dass das feste Salpetersalz gewissermassen der Bodensatz des Salpeters sey, und was sonst dahin gehört, hält er für nicht stichhaltig und unerwiesen; dass ferner, wie Sie annehmen, dieser Bodensatz oder dieses feste Salz Poren hätte, die in ihrer Grösse mit den Dimensionen der Salpeter-

theilchen im Verhältnisse stünden, hierauf bemerkt unser Verfasser, dass das Potaschensalz in Verbindung mit Salpetergeist eben so gut Salpeter erzeuge, wie der Salpetergeist mit seinem eigenen festen Salze, wesshalb er meint, dass es zu Tage liege, dass ähnliche Poren in solchen Körpern sich befinden, woraus der Salpetergeist nicht vertrieben ist. Auch leuchtet dem Verfasser nicht ein, mit welchen Thatsachen Sie die Nothwendigkeit jener höchst feinen Materie, die Sie annehmen, erweisen können; sondern er hält sie lediglich für eine aus der Voraussetzung der Annahme, dass der leere Raum eine Unmöglichkeit sey.

Ihre Erörterung über die Ursachen der Geschmacksverschiedenheit zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst will der Autor nicht angreifen, was Sie indess über die Entzündlichkeit des Salpeters und die Unentzündlichkeit des Salpetergeistes anführen, dem liege, sagt er, die Lehre des Cartesius über das Feuer zu Grunde, welche ihn noch nicht befriedigt habe.

In Betreff der Experimente, wodurch Sie Ihre Erklärung der Erscheinung bestätigt glauben, antwortet der Verfasser erstens, dass der Salpetergeist zwar materiell Salpeter sey, keineswegs aber formell, da sie nach Eigenschaften und Kräften die grösste Verschiedenheit darbieten, nämlich in Geschmack, Geruch, Flüchtigkeit, so wie in der Fähigkeit, die Metalle aufzulösen, die Farben der Vegetabilien zu verändern etc. Dass ferner nach Ihrer Behauptung einige in die Höhe gehobenen Theilchen sich zu Salpeterkrystallen verbinden, dafür giebt er als Entstehungsgrund an, dass die salpetrigen Theile zugleich mit dem Salpetergeiste durch das Feuer in die Höhe getrieben werden, so wie das bei der Bildung des Russes der Fall ist. Was Sie drittens über die Wirkung der Reinigung bemerken, dem entgegnet der Verfasser, dass dadurch der Salpeter so sehr als möglich von einem gewissen Salze sich befreie, das dem gewönlichen Salze ähnlich ist; das Aufsteigen zu Tropfen aber sey eine gemeinsame Eigenschaft aller Salze und hange von dem Luftdrucke und andern für die gegenwärtige Frage bedeutungslosen Ursachen, die an einem andern Orte berührt werden sollen, ab. Was viertens Ihr drittes Experiment angehe, so geschehe dasselbe, wie der Verfasser sagt, auch an einigen andern Salzen; denn das brennende Papier versetze die das Salz bildenden starren und festen Theilchen in zitternde Bewegung und bringe dadurch mit ihnen das Funkenwerfen hervor.

Wenn Sie sodann meinen, dass der ehrenwerthe Verfasser in der fünften Sektion den Cartesius beschuldige, so glaubt er hierin

Sie selbst beschuldigen zu müssen; er habe, sagt er, ja nirgends auf Cartesius hingedeutet, sondern auf Gassendi und Andere, die den Salpetertheilchen eine cylindrische Figur beilegen, während sie doch prismatisch sey; auch spreche er nur von sichtbaren Figuren.

Auf Ihre Bemerkungen zu Sekt. 13—18 erwidert er blos, er habe diess vorzüglich geschrieben, um den Nutzen der Chemie zur Bestätigung der mechanischen Principien der Philosophie zu zeigen und darzuthun; und diess habe er bei Andern nicht so deutlich dargestellt und behandelt gefunden. Unser Boyle gehört zu der Zahl derjenigen, die ihrer Vernunft kein solches Vertrauen schenken, dass Sie nicht die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit der Vernunft wollten. Es sey ausserdem, sagt er, ein grosser Unterschied zwischen gewissen Experimenten, bei denen man nicht weiss, was die Natur dazu beiträgt und was zufällig dabei vorkommt, und solchen, bei denen es gewiss ist, welche Kräfte dabei thätig sind. Holz ist ein viel zusammengesetzterer Körper, als der Gegenstand, von dem der Verfasser handelt. Und beim Aufwallen des gewöhnlichen Wassers kommt das äussere Feuer hinzu, das bei der Erzeugung unseres Schalles nicht angewendet wird. Dass ferner die Pflanzen so viele und so mancherlei Farben annehmen, davon ist die Ursache ungewiss, dass diess aber aus der Veränderung der Theile entspringe, beweist jenes Experiment, wodurch klar ist, dass die Farbe durch das Aufgiessen von Salpetergeist verändert worden ist. Endlich habe der Salpeter weder einen garstigen noch einen angenehmen Geruch, sondern er erlange den ersteren blos durch die Auflösung und verliere ihn bei der Wiederverbindung.

Ihre Bemerkungen, Sekt. 25 betreffend (denn das Uebrige berühre ihn nicht), so habe er sich auf diejenigen epikuräischen Principien gestützt, nach denen die Bewegung den Theilchen angeboren ist; denn er habe zur Erläuterung der Erscheinung sich einer Hypothese bedienen müssen, die er jedoch sich nicht aneigne, sondern blos anwende, um seine Ansicht gegen die Chemiker und Scholastiker zu verfechten, indem er blos zeige, dass die erwähnte Hypothese zur Erklärung der Sache wohl dienen könne. Auf Ihre Behauptung daselbst, dass das reine Wasser die festen Theile nicht auflösen könne, erwidert Boyle, dass die Chemiker hie und da beobachten und behaupten, dass das reine Wasser die alkalisirten Salze schneller als andere auflöse.

Ihre Bemerkungen über Flüssigkeit und Festigkeit hat der Verfasser noch nicht Musse genug gehabt, zu erwägen. Was ich

hier aufgezeichnet habe, übersende ich Ihnen, um nicht länger Ihres Briefwechsels und Ihrer literarischen Unterhaltung zu entbehren.

Doch bitte ich Sie inständigst, diese so abgebrochenen und unvollkommenen Gegenbemerkungen gütig aufzunehmen, und mehr meiner Eilfertigkeit, als dem Talente des ausgezeichneten Boyle die Schuld davon zuzumessen. Denn ich habe sie mehr aus einer freundschaftlichen Besprechung mit ihm über diesen Gegenstand gesammelt, als aus einer vorgezeichneten und methodischen Beantwortung; daher ohne Zweifel manche seiner Worte mir entfallen sind, die wohl begründeter und schöner sind, als die hier von mir gebrauchten. Ich lade also alle Schuld auf mich und spreche den Verfasser ganz davon frei.

Nun komme ich zu unsern eigenen Angelegenheiten, und hier sey es mir von vornherein verstattet, mich zu erkundigen, ob Sie jenes so wichtige Werkchen zu Stande gebracht haben, worin Sie vom Ursprung der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache so wie auch von der Berichtigung unseres Verstandes handeln. Gewiss, theuerster Freund, kann meiner Ueberzeugung nach nichts veröffentlicht werden, das wahrhaft gelehrten und scharfsinnigen Männern angenehmer und willkommener seyn würde, als dieser Traktat. Das muss ein Mann von Ihrem Geiste und Charakter mehr berücksichtigen, als was den Theologen unserer Zeit und Mode gefällt; suchen doch diese weniger nach Wahrheit als Bequemlichkeiten. Ich beschwöre Sie daher bei unserem Freundschaftsbunde, bei allen Rechten zur Erweiterung und Verbreitung der Wahrheit, Ihre Schriften über jene Gegenstände uns nicht vorzuenthalten oder zu verweigern. Sollte jedoch gegen meine Erwartung ein bedeutsameres Hinderniss, als ich übersehe, Sie von der Veröffentlichung dieses Werkes abhalten, so bitte ich Sie inständigst, mir einen Auszug daraus handschriftlich mittheilen zu wollen; und halten Sie sich für diese Gefälligkeit meiner Freundschaft und Dankbarkeit versichert. Bald werden noch andere Schriften von dem gelehrten Herrn Boyle erscheinen, die ich Ihnen in Erkenntlichkeit schicken werde, mit Beifügung dessen, was Ihnen einen Begriff von der ganzen Einrichtung unserer königlichen Gesellschaft, bei der ich mit noch 20 zum Consilium und mit noch Einem und Andern zu dem geheimen Rathe gehöre, geben wird. Diessmal verhindert mich die kurzzugemessene Zeit, Anderes noch zu berühren. Alle Treue, deren ein redliches Herz fähig ist und alle Bereitwilligkeit zu jedem Dienste, den meine

Wenigkeit leisten kann, Ihnen versprechend, nenne ich mich aufrichtigst

Ihren

ergebensten Freund
Heinrich Oldenburg.

London, den 3. April 1663.

---

9. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrter Herr!

Endlich habe ich Ihren so lange ersehnten Brief erhalten und es ist mir auch vergönnt, denselben zu beantworten. Bevor ich jedoch diess thue, will ich in wenigen Worten erwähnen, was mich an einer früheren Beantwortung gehindert hat. Im April reiste ich nämlich, nachdem ich meinen Hausrath hieher gebracht hatte, nach Amsterdam. Dort ersuchten mich einige Freunde, ihnen eine Abhandlung zu verschaffen, die den zweiten Theil der Cartesischen Principien darstellt in geometrischer Methode, sowie die vorzüglichsten Grundsätze der Metaphysik kurz enthält, eine Abhandlung, die ich früher einem jungen Manne, den ich mit meinen Ansichten nicht offen bekannt machen wollte, dictirt hatte. Dann ersuchten sie mich, sobald als möglich auch den ersten Theil in derselben Methode zu bearbeiten. Um dem Wunsche meiner Freunde nicht entgegen zu seyn, machte ich mich sofort an diese Ausarbeitung, brachte sie in zwei Wochen fertig und übergab sie meinen Freunden, deren Bitte alsdann dahin gieng, all das veröffentlichen zu dürfen, worein ich auch gerne willigte, unter der Bedingung, dass einer von ihnen in meiner Gegenwart den Styl etwas feilte und eine kleine Vorrede beifügte, um den Lesern bemerklich zu machen, dass ich keineswegs Alles in der Schrift Enthaltene als meine Ansicht anerkenne, da ich nicht Weniges darin niedergeschrieben habe, wovon ich das gerade Gegentheil behaupte, und diess mit dem einen oder andern Beispiel zu zeigen. Alles das versprach ein Freund, der die Herausgabe dieses Schriftchens zu besorgen hat, und darum habe ich mich einige Zeit in Amsterdam aufgehalten. Und seitdem ich in dieses Dorf, wo ich nun wohne, zurückgekehrt bin, habe ich kaum mein eigener Herr seyn können, der Freunde wegen, die mich mit ihrem Besuche

beehrt haben. Jetzt endlich, liebster Freund, bleibt mir noch ein bischen Zeit, Ihnen diess mitzutheilen und zugleich Rechenschaft davon abzulegen, warum ich diese Abhandlung veröffentlichen lasse. Bei dieser Gelegenheit nämlich werden sich vielleicht einige hochstehende Männer meines Vaterlandes finden, die das Uebrige, was ich geschrieben habe und als das meinige anerkenne, zu sehen wünschen und also dafür sorgen werden, dass ich es ohne alle Gefahr einer Unannehmlichkeit veröffentlichen kann. Sollte diess wirklich zutreffen, so werde ich alsbald Einiges veröffentlichen; wo nicht, lieber schweigen, als meine Ansichten den Menschen gegen den Willen des Vaterlandes aufdringen und sie mir zu Feinden machen. Mithin, geschätzter Freund, bitte ich Sie, solange gefällig zu warten, denn dann werden Sie entweder den Traktat selbst gedruckt erhalten oder, wie Sie es verlangen, einen Auszug desselben. Wollen Sie jedoch von dem bereits unter der Presse befindlichen Werke ein oder das andere Exemplar haben, so werde ich Ihrem Wunsche willfahren, sobald ich es bekommen habe, und eine passende Gelegenheit, es Ihnen zu schicken, sich darbietet.

Auf Ihren Brief zurückkommend, so muss ich Ihnen gebührender Weise, sowie dem so würdigen Herrn Boyle für Ihr ausserordentliches Wohlwollen gegen mich danken; denn trotz so vieler und so gewichtiger und bedeutsamer Geschäfte haben Sie Ihres Freundes nicht vergessen können, ja Ihre Güte geht so weit, zu versprechen, Sie wollten in aller Weise dafür sorgen, dass in Zukunft unser Briefwechsel nicht so lange Unterbrechung erleide. Auch bin ich dem gelehrten Herrn Boyle vielen Dank schuldig, dass er meine Noten einer Beantwortung gewürdigt hat, wenn gleich nur flüchtig und beiläufig. Ich gestehe aufrichtig, dass sie nicht so wichtig sind, als dass der gelehrte Verfasser die zu tieferen Gedanken verwendbare Zeit ihnen widmen sollte. Es war weder meine Meinung, noch hätte ich mich überzeugen können, dass es dem hochgelehrten Verfasser in seiner Abhandlung über den Salpeter um nichts weiter zu thun gewesen sey, als blos nachzuweisen, dass jene kindische und unhaltbare Theorie über die substanziellen Formen, Eigenschaften etc. auf einer unsicheren Grundlage beruhe. Nachdem ich mich aber überzeugt hatte, dass es dem geehrten Verfasser um die Auseinandersetzung der Natur des Salpeters zu thun war, dass er nämlich ein heterogener Körper sey, aus festen und flüchtigen Theilen bestehend, so habe ich durch meine Erklärung zeigen wollen (und ich glaube es zur Ge-

nüge gezeigt zu haben), dass wir alle Erscheinungen des Salpeters, so weit mir wenigstens dieselben bekannt sind, aufs leichteste erklären können, wenn wir den Salpeter auch nicht für einen heterogenen, sondern für einen homogenen Körper halten. Daher hatte ich nicht zu beweisen, dass das feste Salz der Bodensatz des Salpeters sey, sondern blos es voraussetze, um zu sehen, wie der würdige Verfasser mir zeigen würde, dass jenes Salz nicht der Bodensatz, sondern ein zur Bildung der Wesenheit des Salpeters durchaus nothwendiger Theil sey, ohne den jener nicht denkbar wäre, weil ich, wie gesagt, glaubte, dass der Verfasser diess darthun wollte. Wenn ich indess gesagt habe, dass das feste Salz Poren habe, die im Verhältniss zu den Salpetertheilchen ausgehöhlt sind, so sollte diese Behauptung nicht dazu dienen, die Wiederherstellung des Salpeters zu erklären: denn schon daraus, dass, wie ich sagte, in der blossen Consistenz des Salpetergeistes seine Wiederherstellung besteht, ergiebt sich deutlich, dass jeder Kalk, dessen Poren zu eng sind, als dass sie die Salpetertheilchen enthalten könnten und deren Wände weich sind, dazu geeiguet ist, die Bewegung der Salpetertheilchen zu hemmen und somit nach meiner Annahme den Salpeter selbst wiederherzustellen, dass es mithin kein Wunder ist, wenn man mittelst anderer Salze, wie z. B. des Weinsteins und der Potasche die Wiederherstellung des Salpeters bewirken kann. Sondern nur darum habe ich gesagt, dass das feste Salpetersalz Poren im Verhältniss zu den Salpetertheilchen habe, um die Ursache anzugeben, warum das feste Salpetersalz geeigneter sey zu einer solchen Wiederherstellung des Salpeters, dass wenig an seinem frühern Gewichte fehlt; ich glaubte sogar aus dem Umstande, dass es andere Salze giebt, mittelst deren der Salpeter sich wiederherstellen lässt, zeigen zu können, dass der Salpeterkalk keinen wesentlichen Bestandtheil des Salpeters ausmache, hätte nicht der Verfasser behauptet, dass kein Salz allgemein verbreiteter sey (nämlich als der Salpeter) und dass es somit im Weinstein und in der Potasche habe stecken können. Wenn ich ferner gesagt habe, dass die Salpetertheilchen in ihren grössern Poren von einer feinen Materie umgeben seyen, so schloss ich diess, wie der Verfasser bemerkt, aus der Unmöglichkeit eines leeren Raumes; doch weiss ich nicht, warum er die Unmöglichkeit des leeren Raumes eine Hypothese nennt, da sie klärlich aus dem Umstand folgt, dass das Nichts keine Eigenschaften hat. Und ich wundere mich, dass der geehrte Verfasser daran zweifelt, da er zu behaupten scheint, dass es keine realen Accidenzen gebe;

sollte es denn wirklich kein reales Accidenz geben, wenn es eine Grösse ohne Substanz gäbe?

Was die Ursachen der Geschmacksverschiedenheit zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst betrifft, so musste ich sie anführen, um zu zeigen, wie ich schon aus der blossen Differenz, die ich zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter nur zugeben wollte, und ohne das feste Salz in Anschlag zu bringen, ganz leicht dessen Phänomene erklären könne.

Meine Bemerkungen über die Entzündlichkeit des Salpeters und Unverbrennbarkeit des Salpetergeistes setzen nur voraus, dass um in irgend einem Körper eine Flamme zu erzeugen, ein Stoff erforderlich ist, der die Theile des Körpers trennt und in Bewegung setzt; zwei Erfordernisse, welche die tägliche Erfahrung sowie die Vernunft zur Genüge lehren.

Ich gehe zu den Experimenten über, die ich angeführt habe, nicht um vollständig, sondern, wie ich ausdrücklich bemerkte, einigermassen meine Erklärung zu bestätigen. Zu meinem ersten Experimente nun führt der gelehrte Verfasser nur meine eigenen ausdrücklichen Worte an; was ich übrigens versucht habe, um die Wahrheit seiner und meiner Bemerkungen weniger dem Zweifel blos zu stellen, darüber sagt er kein Wort. Was er ferner zum zweiten Experimente bemerkt, dass nämlich durch Läuterung der Salpeter sich eines gewissen dem gemeinen Salze ähnlichen Salzes so viel als möglich entledige, das sagt er es blos, beweist es aber nicht; habe ich doch, wie ich ausdrücklich gesagt habe, diese Experimente nicht darum angeführt, um meine Behauptungen damit schlechthin zu bekräftigen, sondern blos, weil jene Experimente, die ich angeführt und deren Vernünftigkeit ich gezeigt hatte, sie einigermassen zu bestätigen schienen. Wenn er aber sagt, dass das Aufsteigen in Tropfen ihm mit andern Salzen gemein ist, so weiss ich nicht, wie diess hierbei in Anschlag zu bringen ist, denn ich gebe zu, dass auch andere Salze Bodensatz haben und nach dessen Lostrennung flüchtiger werden. Auch gegen das dritte Experiment sehe ich nichts angeführt, das mich treffen könnte. In der fünften Sektion glaubte ich eine Rüge des ehrenwerthen Verfassers gegen Cartesius zu sehen, was auch nach der einem Jeden zustehenden Freiheit im Philosophiren ohne Beeinträchtigung beiderseitiger Würde an andern Stellen geschehen ist; was vielleicht auch Andere, die des Verfassers Schriften und des Cartesius Principien gelesen haben, wie ich, glauben mögen, wenn nicht ausdrücklich dagegen Verwahrung eingelegt wird.

Auch sehe ich nicht, dass der Verfasser seine Ansicht deutlich erklärt, denn er sagt nicht, ob der Salpeter Salpeter zu seyn aufhöre, wenn dessen sichtbare Krystallchen, wovon er nach seiner Aussage allein spricht, abgekratzt würden, bis sie sich in die Gestalt eines Parallelepipedon oder einer andern Figur verwandelten.

Doch lasse ich diess und gehe zu dem über, was der geehrte Verfasser in Sektion 13—18 bemerkt. Hierbei gestehe ich gerne, dass diese Wiederherstellung des Salpeters zwar ein vortreffliches Experiment ist, um die Natur des Salpeters zu erforschen, wofern man nämlich zuerst die Principien der Mechanik und dass alle Veränderungen der Körper nach den Gesetzen der Mechanik geschehen, erkannt hat; doch dürfte diess aus dem eben angeführten Experimente nicht klarer und entschiedener folgen, als aus vielen andern gewöhnlichen Experimenten, aus denen man dennoch diess nicht schliessen kann. Wenn indess der geehrte Verfasser meint, er habe diese seine Ansicht bei andern nicht so deutlich dargestellt und behandelt gefunden, so hat er vielleicht etwas gegen die Theorien des Baco und Cartesius einzuwenden, was mir entgeht und womit er sie widerlegen zu können glaubt; ich kann sie hier, als dem Verfasser wohl bekannt, übergehen; nur so viel will ich bemerken, dass beide Philosophen allerdings zwischen ihren Theorien und den Erscheinungen eine Uebereinstimmung gewollt haben. Wenn sie dennoch in einem oder dem andern Punkte sich täuschten, so waren es eben Menschen, die wie alle Menschen dem Irrthum unterworfen sind. Er sagt ferner, dass ein grosser Unterschied Statt finde zwischen denjenigen Experimenten (nämlich den gewöhnlichen und zweifelhaften, die ich angeführt habe), bei welchen der Antheil der Natur und der des Zufalls unermittelt sey, und denen, wo wir bestimmt wissen, was zu ihnen beiträgt. Doch sehe ich noch nicht, dass der Verfasser uns die Natur der beim gegenwärtigen Gegenstande in Anwendung kommenden Körper, nämlich des Salpeterkalks und Salpetergeistes, erklärt hätte; so dass diese beiden nicht weniger dunkel scheinen, als was ich anführte, nämlich den gewöhnlichen Kalk und das Wasser. Was das Holz betrifft, so räume ich ein, dass diess ein zusammengesetzterer Körper sey, als der Salpeter; so lange ich jedoch die Natur und die Weise beider nicht kenne, wie in beiden die Wärme entsteht, was könnte das, frage ich, zur Frage thun? Dann weiss ich nicht, wie der Verfasser es wagen kann zu behaupten, dass er bei diesem Gegenstande den Antheil der Natur ermittelt habe. Wie kann er es nur darthun, dass jene

Wärme nicht das Erzeugniss einer ganz feinen Materie sey? etwa dadurch, dass wenig am frühern Gewichte fehlte? Wenn auch gar nichts fehlte, so liesse sich meiner Meinung nach Nichts daraus schliessen. Sehen wir doch, wie leicht Dinge bei einer ganz kleinen Quantität des Stoffes Wärme in sich aufnehmen können, ohne darum für die Sinne schwerer oder leichter zu werden. Desshalb kann ich wohl mit Recht zweifeln, ob nicht da Manches mitwirkt, was der sinnlichen Beobachtung entgeht; zumal so lange man nicht weiss, wie alle jene Veränderungen, die der Verfasser beim Experimentiren beobachtet hat, aus den besagten Körpern entstehen konnten; ja ich glaube gewiss, dass die Wärme und jenes Aufbrausen, wovon der Verfasser spricht, von einer hinzugekommenen Materie herrühren. Sodann glaube ich, leichter aus dem Aufbrausen des Wassers (ich übergehe die Bewegung) schliessen zu können, dass die Erschütterung der Luft die Ursache des Schalles sey, als aus diesem Experimente, wo die Natur der dabei wirkenden Kräfte ganz unbekannt ist, und wobei man auch eine Wärme bemerkt, von der man nicht weiss, wie oder durch welche Ursachen sie entstanden ist. Endlich giebt es auch Vieles, was gar keinen Geruch von sich giebt, dessen Theile jedoch, wenn sie unter einander in Bewegung gesetzt und warm werden, alsbald einen Geruch spüren lassen, und die, wenn sie wiederum kalt werden, wieder keinen Geruch haben (wenigstens für den menschlichen Sinn) wie z. B. der Bernstein und Anderes, von dem ich auch nicht weiss, ob es zusammengesetzter ist als der Salpeter.

Was ich zu §. 24 bemerkt habe, zeigt, dass der Salpetergeist kein reiner Geist ist, sondern dass er viel Salpeterkalk und Anderes habe, und dass ich demnach zweifle, ob der geehrte Verfasser, der durch die Wage gefunden haben will, dass das Gewicht des Salpetergeistes, den er aufgoss, das Gewicht dessen, was beim Verpuffen aufgieng, fast aufwog, diess genau genug hat beobachten können.

Endlich, obgleich reines Wasser, so weit man durch das Auge bemerken kann, die alkalisirten Salze schneller auflösen kann, so kann es doch, da es ein homogenerer Körper ist, als die Luft, doch nicht wie die Luft so viele Arten von Körperchen haben, die durch die Poren von Kalk aller Art eindringen können. Da also das Wasser grösstentheils aus bestimmten Theilchen von einer Gattung besteht, die den Kalk bis zu einem gewissen Punkte auflösen können, aber nicht so die Luft, so wird folglich das Wasser

den Kalk viel schneller bis zu jenem Punkte auflösen, als die Luft; da aber andererseits die Luft aus dichteren und viel feineren Theilchen aller Art besteht, die auf viele Weisen durch weit engere Poren eindringen können, als die Wassertheilchen es vermögen, so wird folglich die Luft, wenn gleich nicht so schnell, wie das Wasser — weil sie nämlich nicht aus so vielen Theilchen von derselben Gattung bestehen kann — den Salpeterkalk doch viel besser und feiner auflösen können und ihn weicher und somit geeigneter machen, die Bewegung der Theilchen des Salpetergeistes zu hemmen. Denn die Experimente nöthigen mich bis jetzt keinen andern Unterschied zwischen Salpetergeist und dem Salpeter selbst anzuerkennen, als dass die Theile des letzteren ruhen, die des ersteren aber sehr aufgeregt gegen einander in Bewegung sind; so dass der Unterschied zwischen Salpeter und Salpetergeist derselbe ist, wie der zwischen Eis und Wasser.

Ich wage es jedoch nicht, Sie hierbei länger aufzuhalten, ich fürchte schon zu weitschweifig geworden zu seyn, obgleich ich mich möglichst der Kürze befleissigt habe; war ich Ihnen trotzdem lästig, so bitte ich, dass Sie das verzeihen, so wie auch, dass Sie die freie und offene Rede des Freundes zum Guten auslegen mögen. Denn ich hielt es für unangemessen, in meiner Antwort diess ganz zu übergehen; doch wäre es reine Schmeichelei, das Ihnen gegenüber zu loben, was meinen Beifall nicht hat, und meines Erachtens giebt es bei der Freundschaft nichts Verwerflicheres und Schädlicheres als Schmeichelei. Ich habe mir daher vorgenommen, meine Ansicht ganz offen darzulegen, in der Ueberzeugung, dass wahrheitsliebenden Männern nichts angenehmer seyn kann, als dieses. Scheint es Ihnen indess räthlicher, das hier Ausgesprochene lieber zu verbrennen, als Herrn Boyle zu übergeben, so steht das bei Ihnen; handeln Sie nach Belieben und seyen Sie nur meiner innigen Zuneigung und Freundschaft zu Ihnen und Herrn Boyle überzeugt. Ich bedaure, dass ich diess meiner Wenigkeit wegen nur durch Worte ausdrücken kann, doch etc.

---

10. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, werthester Freund!

Die Wiederherstellung unseres brieflichen Verkehrs halte ich für ein grosses Glück. Ich benachrichtige Sie also, dass ich Ihren

Brief vom 17/27. Juli mit besonderer Freude erhalten habe, und besonders aus zweifachem Grunde, weil er sowohl Ihr Wohlseyn bezeugt, als mich auch der Beständigkeit Ihrer Freundschaft gegen mich versichert. Dazu kommt vor Allem noch die Nachricht, dass Sie den ersten und zweiten Theil der Principien des Cartesius nach geometrischer Methode dargelegt der Presse übergeben haben und mir einige Exemplare so freigebig anbieten. Ich nehme das Geschenk herzlich gerne an und bitte Sie, die gegenwärtig unter der Presse befindliche Abhandlung gefälligst dem Herrn Peter Serrarius, der sich in Amsterdam aufhält, für mich zu übersenden. Ich habe ihm nämlich aufgetragen, das Packet in Empfang zu nehmen und es mir durch einen herüberreisenden Freund zu schicken.

Erlauben Sie mir indess, Ihnen zu sagen, dass ich es mit Ungeduld trage, dass Sie noch jetzt die Schriften, die Sie als die Ihrigen anerkennen, unterdrücken, zumal in einem so freien Staate, wo Sie Denk- und Redefreiheit haben. Lösen Sie doch diesen Verschluss, zumal da Sie Ihren Namen verschweigen und sich so ausser allen Bereich der Gefahr stellen können.

Boyle ist sehr krank abgereist; sobald er in die Stadt zurückgekehrt seyn wird, werde ich ihm den Theil Ihres lehrreichen Briefes mittheilen, der ihn betrifft, und Ihnen seine Ansicht über Ihre Auffassung, sobald ich sie erfahren haben werde, schreiben. Ich vermuthe, dass Sie seinen „Chymista Scepticus," der schon lange lateinisch erschienen und überall im Auslande verbreitet ist, bereits kennen, er enthält chemisch-physikalische Paradoxen und unterwirft die sogenannten hypostatischen Principien der Aristoteliker einer strengen Prüfung.

Neulich hat er ein anderes Schriftchen herausgegeben, das den Buchhändlern bei Ihnen wohl noch nicht zugekommen ist; ich schicke es Ihnen daher beifolgend und bitte Sie freundlichst, diess kleine Geschenk gut aufzunehmen. Das Schriftchen enthält, wie Sie sehen werden, eine Vertheidigung der Elasticität der Luft gegen einen gewissen Franciscus Linus, welcher mittelst eines Fädchens ohne Sinn und Verstand die in den neuen physikalisch-mechanischen Experimenten des Herrn Boyle angeführten Erscheinungen zu erklären sucht. Lesen und überdenken Sie das Büchlein und sagen Sie mir Ihr Urtheil darüber.

Unsere königliche Societät setzt ihre Arbeiten nach Kräften fleissig fort, sie hält sich innerhalb der Schranken der Experimente und Beobachtungen und vermeidet alle Umschweife des Disputirens.



Jüngst wurde ein ausgezeichnetes Experiment gemacht, das denjenigen, die einen leeren Raum annehmen, sehr unwillkommen ist, denjenigen aber, die keinen annehmen, sehr gefallen hat. Es ist nämlich dieses. Die bis zum Rande mit Wasser gefüllte gläserne Flasche A, deren Oeffnung in das Wasser enthaltende Glasgefäss B umgestürzt ist, wird auf den Recipienten der neuen Luftpumpe des Herrn Boyle aufgesetzt, dann wird die Luft aus dem Recipient herausgepumpt, und man sieht sodann eine Menge Luftblasen aus dem Wasser in die Flasche A aufsteigen und von da alles Wasser in das Gefäss B hinabtreiben, unter die Oberfläche des darin bereits enthaltenen Wassers. Man lässt diese beiden Gefässe einen oder zwei Tage lang in diesem Zustande, indem man die Luft wiederholt aus dem Recipienten durch häufiges Auspumpen entfernt. Dann werden die Gefässe von dem Recipienten weggenommen, und die Flasche A mit dem luftleeren Wasser wieder gefüllt und wieder in das Gefäss B gebracht, und dann beide Gefässe von neuem mit dem Recipienten in Verbindung gesetzt. Nachdem nun der Recipient wieder gehörig ausgepumpt ist, sieht man eine Blase aus dem Halse der Flasche A aufsteigen, welche bis zum Gipfel dringend, sich durch wiederholte Auspumpung ausdehnend, wieder alles Wasser aus der Flasche hinabtreibt wie früher. Dann wird die Flasche wieder vom Recipienten weggenommen und nach ausgepumpter Luft wieder bis zum Rande mit Wasser gefüllt, wie früher umgestülpt und auf den Recipienten gebracht; dann wird die Luft aus dem Recipienten ganz herausgepumpt, und nachdem dieses gehörig und vollkommen geschehen ist, wird dann Wasser in der Flasche so schwebend gehalten, dass es durchaus nicht herabsteigt. In diesem Experiment scheint die Ursache, welche nach Boyle das Wasser in dem Experiment des Toricelli oben erhält (die Luft nämlich, die auf dem Wasser im Gefässe B liegt), völlig beseitigt, und doch fällt das Wasser in der Flasche nicht herab. Ich wollte Mehreres hieran knüpfen, aber Freunde und Beschäftigungen halten mich davon ab.

Ich kann diesen Brief nicht schliessen, ohne Sie aber- und abermals zur Veröffentlichung dessen, worüber Sie nachgedacht haben, aufzufordern. Ich werde niemals aufhören, Sie daran zu mahnen, bis Sie meinem Wunsche gewillfahrt haben. Wenn Sie mir unterdessen einige Kapitel davon mittheilen wollten, o! wie

Brief vom 17/27. Juli mit besonderer Freude er[illegible]
besonders aus zweifachem Grunde, weil er so[illegible]
bezeugt, als mich auch der Beständigkeit Ih[illegible]
mich versichert. Dazu kommt vor Allem [illegible]
Sie den ersten und zweiten Theil der Pr[illegible]
geometrischer Methode dargelegt der [illegible]
mir einige Exemplare so freigebig [illegible]
schenk herzlich gerne an und [illegible]
der Presse befindliche Abhandl[illegible]
rarius, der sich in Amster[illegible]
Ich habe ihm nämlich [illegible]
nehmen und es mir [illegible]
schicken.

Erlauben Sie [illegible] [illegible]lossen, dass
Ungeduld trage [illegible] an Sie abschickte; ich [illegible]
Ihrigen anerk[illegible] verfassten und Ihnen zu übersenden-
wo Sie Den[illegible] [illegible]nnt, denn ich hatte damals nicht die Hoff-
schluss, [illegible] so bald einen Freund finden würde, der diess be-
allen B[illegible] sondern hat sich mir ein solcher schneller, als ich meinte,
[illegible] angeboten. Empfangen Sie also jetzt, was ich Ihnen damals nicht
ge[illegible] schicken konnte und zugleich den verbindlichsten Gruss des Herrn
Boyle, der nun vom Lande wieder in die Stadt zurückgekehrt ist.
Er bittet Sie, die Vorrede zu seinen über den Salpeter gemachten
Experimenten nachzusehen, woraus Sie den wahren Zweck, den
er sich bei diesem Werke vorgesetzt hat, erkennen würden; näm-
lich zu zeigen, dass die wiederauflebende gründlichere Philosophie
ihre Sätze durch deutliche Experimente erläutern und diese selbst
ohne die Formen, die Eigenschaften und nichtigen Elemente der
Schulen vollkommen erklären könne; keineswegs aber habe er
unternommen, die Natur des Salpeters zu lehren oder auch das
zu verwerfen, was von irgend Jemanden über die Homogeneität
der Materie und über die Unterschiede der Körper, die blos aus
der Bewegung, Figur etc. entstehen, gesagt werden kann. Er
sagt, nur diess habe er gewollt, dass die verschiedenen Texturen
der Körper deren mannigfache Unterschiede hervorbrächten, und
dass aus denselben sehr verschiedene Wirkungen hervorgiengen,
und dass hieraus, so lange die Auflösung in die erste Materie noch
nicht gemacht ist, die Philosophen und andere mit Recht eine ge-
wisse Homogeneität erschlössen. Ich glaube nicht, dass im Grund
der Sache zwischen Ihnen und Herrn Boyle eine Meinungsverschie-
denheit ist. Auf Ihren Ausspruch aber, dass aller Kalk, dessen

Poren zu enge sind, um die Salpetertheilchen in sich fassen zu können und dessen Wände weich sind, zur Aufhaltung der Bewegung der Salpetertheilchen und zur Wiederherstellung des Salpeters selber geeignet sey, — hierauf erwidert Boyle, dass, wenn man den Salpetergeist mit anderen Kalken vermischt, daraus doch kein wirklicher Salpeter gebildet werden wird. In Betreff Ihres Raisonnements, dessen Sie sich bedienen, um zu zeigen, dass es keinen leeren Raum gebe, sagt Boyle, dass er diess kenne und es vorausgesehen habe, er könne bei demselben aber nicht stehen bleiben und sagt, dass er an einem andern Orte hierüber sprechen werde.

Er hat mich gebeten, Sie zu fragen, ob Sie ihm ein Beispiel geben können, dass zwei riechende Körper zu einem verbunden, einen ganz geruchlosen Körper (nämlich Salpeter) bilden. Er sagt, die Theile des Salpeters seyen der Art, denn der Salpetergeist verbreite einen ganz abscheulichen Geruch, und der feste Salpeter behalte den Geruch.

Er bittet Sie ferner, genau zu erwägen, ob Ihre Vergleichung zwischen Eis und Wasser und Salpeter und Salpetergeist eine richtige sey, da das ganze Eis nur in Wasser aufgelöst wird, und das geruchlose Eis, wenn es wieder zu Wasser geworden ist, auch geruchlos bleibt, dagegen zwischen Salpetergeist und festem Salpetersalz verschiedene Eigenschaften sich finden, wie die gedruckte Abhandlung zur Genüge lehrt.

Diess und Aehnliches habe ich bei Besprechung dieses Gegenstandes von unserm geehrten Verfasser gehört, und bin überzeugt, dass ich es wegen der Schwäche meines Gedächtnisses mehr zu seinem Nachtheil als zu seinem Ruhme hier wiederhole. Da Sie über die Hauptsache mit einander übereinstimmen, möchte ich diess nicht noch weiter verfolgen; ich möchte lieber veranlassen, dass Sie beide Ihren Geist mit Wetteifer zur Ausbildung der echten und gründlichen Philosophie vereinigen möchten. Vor Allem erlauben Sie mir, Sie zu ermahnen, dass Sie darin fortfahren, die Principien der Dinge mit der Schärfe Ihres mathematischen Geistes zu begründen, wie ich meinen edlen Freund Boyle ohne Unterlass antreibe, sie durch häufige und genau angestellte Experimente und Beobachtungen zu befestigen und zu beleuchten. Sie sehen also, werthester Freund, was ich im Sinne habe, was ich anstrebe; ich weiss, dass die Philosophen unserer Zeit hier zu Lande ihre experimentale Aufgabe nie fallen lassen werden, und bin nicht weniger überzeugt, dass auch Sie in Ihrem Gebiete mit Eifer daran arbeiten

werden, was auch der grosse Haufe der Philosophen oder Theologen dagegen schreien oder Ihnen zur Last legen wird. Da ich in meinen früheren Briefen Sie weitläufiger hiezu aufgefordert habe, will ich mich jetzt, um Ihnen nicht Ueberdruss zu bereiten, zurückhalten. Doch darum bitte ich Sie noch, das bereits davon Gedruckte, sowohl das, worin Sie Cartesius commentirt haben, als auch das, was Sie aus den eigenen Tiefen Ihres Geistes hergeholt haben, mir gefälligst baldmöglichst durch Herrn Serrarius zu überschicken. Sie werden mich dadurch um so enger Ihnen verbinden und bei jeder Gelegenheit, die sich bietet, erkennen, dass ich bin

Ihr ergebenster

H. Oldenburg.

London, 4. August 1663.

---

12. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrtester Herr, liebster Freund!

Es freute mich sehr, als ich aus dem jüngsten Schreiben des Herrn Serrarius entnahm, dass Sie leben, gesund sind und Ihres Oldenburg gedenken; zugleich aber auch habe ich mein Schicksal (wenn man das Wort gebrauchen darf) heftig angeklagt, das mich während so vieler Monate des höchst angenehmen Briefwechsels, den ich früher mit Ihnen unterhielt, beraubte. Sowohl die Ueberhäufung mit Geschäften, als auch hartes häusliches Unglück trägt die Schuld davon, denn meine innige Zuneigung zu Ihnen und meine treue Freundschaft wird stets fest und unerschütterlich bleiben. Herr Boyle und ich unterhalten uns nicht selten über Sie, über Ihre Gelehrsamkeit und Ihre tiefen Gedanken. Wir wünschten, dass Sie die Frucht Ihres Geistes erschlössen und dem Verkehr der gelehrten Welt übergäben, und sind der Zuversicht, dass Sie hierin unsere Erwartungen befriedigen werden.

Es ist nicht nöthig, die Abhandlung des Herrn Boyle über den Salpeter und über Festigkeit und Flüssigkeit in Holland zu drucken; sie ist schon hier in lateinischer Sprache erschienen, und es fehlt blos die Gelegenheit, Exemplare dorthin zu schicken. Ich bitte Sie also, es nicht zuzugeben, dass ein dortiger Buchdrucker etwas Derartiges unternimmt. Herr Boyle hat auch eine ausgezeichnete Abhandlung über die Farben, englisch und lateinisch, herausge-

geben, sowie auch eine experimentale Geschichte über Kälte, Thermometer etc., worin viel Ausgezeichnetes und viel Neues enthalten ist. Nur dieser unselige Krieg verhindert, die Bücher zu Ihnen zu schicken. Es ist auch eine ausgezeichnete Schrift über sechzig mikroskopische Beobachtungen erschienen, worin vieles kühn, aber philosophisch (jedoch nach den mechanischen Principien) behandelt ist. Ich hoffe, dass unsere Buchhändler einen Weg ausfindig machen werden, von allem diesem Exemplare zu Ihnen zu befördern. Ich wünschte von Ihrer eigenen Hand zu erfahren, was Sie in der letzten Zeit gearbeitet haben oder was Sie unter der Hand haben, der ich bin

Ihr ergebenster Freund

H. Oldenburg.

London, 28. April 1665.

13. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Werthester Freund!

Vor einigen Tagen brachte mir ein Freund Ihren Brief vom 28. April, der ihm nach seiner Angabe von einem Amsterdamer Buchhändler übergeben worden war, welcher ihn ohne Zweifel von Herrn Serrarius empfangen hatte. Es hat mich sehr gefreut, endlich von Ihnen selber zu vernehmen, dass Sie sich wohl befinden, und dass Ihre freundliche Gesinnung gegen mich dieselbe ist, wie ehedem. Ich meinerseits habe, so oft ich Gelegenheit dazu hatte, mich bei Herrn Serrarius und Christian Huygens, der mir gesagt hatte, dass er Sie auch kenne, nach Ihnen und Ihrem Wohlbefinden zu erkundigen nicht aufgehört. Von Huygens erfahre ich auch, dass der hochgelehrte Boyle noch lebe und das vortreffliche Werk über die Farben in englischer Sprache herausgegeben habe, welches er mir leihen würde, wenn ich englisch verstünde. Es freut mich daher, von Ihnen zu vernehmen, dass diese Abhandlung zugleich mit der andern über die Kälte und die Thermometer, wovon ich noch nichts gehört hatte, auch in die lateinische Sprache übersetzt und veröffentlicht worden sey. Huygens besitzt auch das Buch über die mikroskopischen Beobachtungen, aber, wenn ich nicht irre, in englischer Sprache. Er hat mir Wunderbares über diese Mikroskope erzählt, sowie auch über Teleskope, die in Italien

verfertigt worden sind, womit man am Jupiter die Eklipsen an der Dazwischenkunft der Trabanten beobachten konnte, sowie auch einen Schatten im Saturn, der wie von einem Ringe herrührt. Ich kann mich bei dieser Gelegenheit nicht genug über die Voreiligkeit des Cartesius verwundern, der sagt, die Ursachen, wesshalb die Planeten neben dem Saturn sich nicht bewegen (denn er hielt dessen Handhaben (ansae) für Planeten, vielleicht weil er bemerkt hatte, dass sie den Saturn nie berühren), können die seyn, dass sich der Saturn nicht um seine eigene Axe dreht, da diess doch sowohl mit seinen Principien nicht im Einklang steht, und er auch aus seinen eignen Principien leicht die Ursache der Handhaben hätte nachweisen können, wenn er nicht von einem Vorurtheile befangen wäre.

13a. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrter Herr, verehrtester Freund!

Aus Ihrem letzten vom 4. Sept. an mich geschriebenen Briefe erhellt, dass Ihnen unsere Angelegenheiten nicht wenig am Herzen liegen. Nicht allein mich, sondern auch unsern werthen H. Boyle haben Sie sich verpflichtet, der Ihnen deswegen mit mir seinen besten Dank sagt und Ihre Freundlichkeit und Liebe gelegentlich mit Gefälligkeiten jeder Art, die er zu leisten im Stande ist, vergelten will; meinerseits können Sie desselben fest versichert seyn. Was aber jenen allzudienstfertigen Mann betrifft, der ausser jener Uebersetzung der Abhandlung von den Farben, welche hier schon herausgegeben ist, noch eine andere hat veranstalten wollen, so wird er vielleicht einsehen, dass er mit seinem unzeitigen Eifer sich übel berathen hat. Denn was soll aus seiner Uebersetzung werden, wenn der Verfasser jene hier in England verfasste lateinische Ausgabe mit einer grossen Menge von Versuchen vermehrt, die sich in der englischen nicht finden? Die unsrige, welche jetzt erst vertheilt werden muss, wird dann der seinigen nothwendig vorgezogen und bei allen Vernünftigen weit höher geschätzt werden. Aber mag er, wenn er will, seinem Sinne nachhangen; wir werden für uns selbst sorgen, wie es uns am gerathensten erscheint.

Kirchers unterirdische Welt ist noch nicht in unserer englischen Welt erschienen, da die Pest fast allen Verkehr aufhebt. Dazu kommt, dass der fürchterliche Krieg ein Heer von Leiden nach sich

zieht und die Welt beinahe um alle Civilisation bringt. Obwohl nun unsere philosophische Gesellschaft in dieser gefahrvollen Zeit inzwischen keine öffentlichen Sitzungen hält, so vergessen doch diese und jene ihrer Mitglieder nicht, solche zu seyn. Daher legen sich die Einen privatim auf hydrostatische Versuche, die Andern auf anatomische, noch Andere auf mechanische, Andere auf Anderes. Herr Boyle hat den Ursprung der Gestalten und Qualitäten, wie er bisher in den Schulen und von den Lehrern behandelt worden ist, einer Untersuchung unterzogen und darüber eine (ohne Zweifel vortreffliche) Abhandlung ausgearbeitet, welche bald gedruckt werden soll. — Ich sehe, dass Sie nicht sowohl Philosophie, als wenn man so sagen darf, Theologie treiben, indem Sie nämlich Ihre Gedanken über die Engel, die Prophetie, die Wunder niederschreiben; aber Sie thun diess wohl auf philosophische Weise — wie es auch immer sey, ich bin versichert, dass es ein Ihrer würdiges, mir besonders vielerwünschtes Werk seyn werde. Da diese schlimmen Zeiten die Freiheit des Verkehrs aufheben, so bitte ich wenigstens darum, dass Sie Ihren Plan und Vorsatz bei jener Ihrer Schrift mir in Ihrem nächsten Briefe freundlich anzeigen.

Täglich warten wir hier auf Nachricht über ein zweites Seetreffen, wenn sich nicht etwa Eure Flotte wieder in den Hafen zurückgezogen hat. Die Tapferkeit, um die es sich, wie Sie andeuten, zwischen uns handelt, ist die von wilden Thieren, nicht von Menschen. Denn wenn die Menschen nach Anleitung der Vernunft handeln wollten, würden sie sich nicht unter einander zerfleischen, wie ganz offenbar ist. Indess was klage ich? So lange es Menschen geben wird, wird es auch Untugenden geben, aber doch nicht auf immer und durch die Zwischenkunft von Besserem aufgewogen.

Während ich eben schreibe, empfange ich einen an mich gerichteten Brief von jenem ausgezeichneten Danziger Astronomen, Herrn Johann Hevelius, worin er mir unter Anderem anzeigt, dass seine Cometographie unter der Presse sey, und schon 400 Seiten oder die ersten fünf Bücher fertig seyen. Ausserdem zeigt er mir an, dass er mir mehrere Exemplare seines „Vorläufers zum Cometenwerke" übersandt habe, worin er den ersten Binomen der neulich erschienenen Cometen weitläufig beschrieben habe; aber sie sind noch nicht in meine Hände gekommen. Ausserdem hat er beschlossen, auch über die späteren Cometen ein anderes Buch zu schreiben und dem Urtheil der Gelehrten zu unterwerfen.

Was urtheilen, wenn ich bitten darf, Eure Forscher über die

Pendel des Huygens, besonders von jener Art, welche das genaue Zeitmass angeben sollen, so dass sie dazu dienen können, die Längen auf dem Meere zu finden? Was wird auch aus dessen Dioptrik und seiner Abhandlung über die Bewegung werden, die wir Beide schon lange erwartet haben? Ich bin sicher, dass er nicht müssig ist, wünschte aber zu wissen, was er schafft. Leben Sie bestens wohl und behalten Sie lieb

Ihren
freundschaftlichst ergebenen
H. O.

Herrn
Benedict Spinoza
im
Haag
Baggijnestrasse
im Hause des Malers Daniel
zum Adam u. Eva.

14. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, werthester Freund!

Sie handeln, wie es einem verständigen Manne und einem Philosophen ziemt, Sie lieben die rechtschaffenen Männer und dürfen überzeugt seyn, dass diese Sie wieder lieben und Ihre Verdienste, wie sichs gebührt, schätzen. Herr Boyle sagt Ihnen zugleich mit mir seinen innigsten Gruss und ermahnt Sie, in Ihrer Philosophie eifrig und ἀκριβῶς (fleissig) fortzufahren. Besonders aber bitten wir Sie freundschaftlichst, uns, wenn Sie in der schwierigen Untersuchung, die sich damit beschäftigt, uns erkennen zu machen, wie jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt, und wie er mit den anderen zusammenhänge, eine Aufklärung finden, davon Mittheilung machen mögen. Die Gründe, die Sie als Veranlassung zur Abfassung einer Abhandlung über die Bibel erwähnen, billige ich durchaus, und ich wünsche sehnlich, dass ich schon lesen könnte, was Sie in Bezug auf jenen Gegenstand ausgearbeitet haben. Herr Serrarius schickt vielleicht bald ein Paket an mich herüber, und Sie können, wenn es Ihnen so recht ist, das, was Sie bereits darüber ausgearbeitet haben, ihm ohne Sorgen anvertrauen und sich einer gegenseitigen Dienstwilligkeit von uns versichert halten.

Kircher's „Mundus subterraneus“ (unterirdische Welt) habe

ich ein wenig durchgegangen, und obgleich seine Beweisführungen und Theorien keinen besondern Geist zeigen, so bekunden doch die darin niedergelegten Beobachtungen und Experimente den Fleiss des Verfassers, so wie seinen Willen, sich um die gelehrte Welt wohl verdient zu machen. Sie sehen also, dass ich ihm etwas mehr als Frömmigkeit zuerkenne, und werden die Sinnesweise derjenigen, die dieses gebenedeite Wasser über ihn ausgiessen, leicht davon unterscheiden. Indem Sie von der Schrift des Huygens über die Bewegung sprechen, deuten Sie darauf hin, dass fast alle Regeln der Bewegung bei Cartesius falsch seyen. Ich habe das Büchlein, das Sie früher über die Cartesischen Principien nach geometrischer Methode dargethan herausgegeben haben, jetzt nicht zur Hand: ich weiss nicht, ob Sie dort diese Falschheit aufgezeigt haben, oder ob Sie um Anderer willen Cartesius *κατὰ πόδα* (Schritt vor Schritt) gefolgt sind. Wenn Sie doch endlich die Frucht Ihres eignen Geistes erschlössen und sie der philosophischen Welt zur Pflege und Erziehung übergäben! Ich erinnere mich, dass Sie irgendwo angedeutet haben, die Menschen könnten Vieles, von dem Cartesius sagte, dass es die menschliche Fassungskraft übersteige, und noch viel Höheres und Subtileres klar erkennen und ganz deutlich erklären. Freund, was zaudern, was fürchten Sie? Versuchen Sie es, greifen Sie es an, erfüllen Sie einen so hochwichtigen Beruf, und Sie werden sehen, dass die Gesammtheit aller wahrhaften Philosophen Ihnen beipflichten wird. Ich wage es meinen Glauben daran zu setzen, was ich nicht thun würde, wenn ich zweifeln würde, dass er mich im Stiche lassen könnte. Ich glaube keinesfalls, dass es Ihre Absicht ist, etwas gegen das Daseyn und die Vorsehung Gottes im Schilde zu führen, und bleiben nur diese Grundsäulen unversehrt, so steht die Religion auf festem Fusse, und alle philosophischen Betrachtungen werden auch leicht vertheidigt oder entschuldigt. Lassen Sie also Ihr Zögern und lassen Sie sich nicht mit langen Bitten ermüden.

Ich hoffe binnen Kurzem zu hören, was über die neuen Cometen anzunehmen ist. Hevelius aus Danzig und Auzout, ein Franzose, streiten untereinander über die gemachten Beobachtungen; beide sind gelehrte Männer und Mathematiker. Die Controverse lässt gegenwärtig sich überblicken, und wenn der Streit abgeurtheilt seyn wird, wird mir, wie ich glaube, die ganze Sache mitgetheilt werden, und ich werde sie Ihnen mittheilen. Das aber kann ich schon jetzt versichern, dass alle mir bekannten Astronomen das Urtheil abgeben, es sey nicht ein, sondern zwei Cometen gewesen;

und bis jetzt habe ich noch keinen getroffen, der ihre Erscheinungen nach der Hypothese des Cartesius zu erklären gewagt hätte.

Ich bitte, wenn Sie etwas Weiteres über die Studien und Arbeiten des Herrn Huygens erfahren, so wie auch über den Erfolg der Pendelbeobachtungen und über seine Auswanderung nach Frankreich, dass Sie mir es baldmöglichst mitzutheilen die Güte haben. Ich bitte auch, dass Sie hinzufügen, was man bei Ihnen über den Friedensschluss, über die Pläne des nach Deutschland vorgerückten schwedischen Heeres, und über die Fortschritte des Bischofs von Münster sagt. Ich glaube, dass im nächsten Sommer ganz Europa in Krieg verwickelt seyn wird, und Alles scheint auf eine aussergewöhnliche Veränderung hinauszuneigen. Wir wollen dem höchsten Wesen mit reinem Sinn dienen und die wahre, gründliche und nützliche Philosophie ausbilden. Einige von unseren Philosophen sind dem Könige nach Oxford gefolgt, sie halten dort oft Versammlungen und berathen über die Förderung der physikalischen Studien. Unter anderm haben sie neulich die Natur des Schalls zu untersuchen begonnen; sie werden, wie ich glaube, Experimente anstellen, um zu erforschen, in welchem Verhältnisse man die Gewichte verstärken müsse, um ohne eine andere Kraft die Saite so auszudehnen, dass sie zu einer solchen höheren Note gespannt werde, die mit dem früheren Tone eine bestimmte Harmonie hervorbringt. Hierüber ein andermal mehr. Leben Sie recht wohl und bleiben Sie eingedenk

Ihres ganz ergebenen

H. Oldenburg.

London, 12. Oktober 1665.

---

15. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Ich sage Ihnen meinen besten Dank dafür, dass sowohl Sie als auch Herr Boyle mich zum Philosophiren freundlich aufmuntern; ich werde also nach Massgabe meiner geringen Geisteskräfte darin fortfahren und zweifle indess nicht an Ihrer Hülfe und Ihrem Wohlwollen. Wenn Sie fragen, was ich rücksichtlich der Untersuchung, die sich damit beschäftigt, zu erkennen, wie jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt

und wie er mit den anderen zusammenhängt, denke, so glaube ich, fragen Sie nach den Gründen, durch welche wir uns überzeugen, dass jeder einzelne Theil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimme und mit den anderen zusammenhänge. Denn ich habe in meinem vorigen Briefe gesagt, dass ich die Erkenntniss nicht habe, wie sie eigentlich zusammenhängen und wie jeder einzelne Theil mit seinem Ganzen übereinstimmt, weil, um diess zu erkennen, erforderlich wäre, die ganze Natur und alle ihre Theile zu erkennen. Ich will also den Grund anzugeben suchen, der mich zu dieser Behauptung zwingt; ich möchte aber vorher darauf aufmerksam machen, dass ich der Natur nicht Schönheit, Hässlichkeit, Ordnung und Verwirrung beilege; denn die Dinge können nur rücksichtlich unserer Vorstellung schön oder hässlich, geordnet oder verwirrt genannt werden.

Unter Zusammenhang der Theile verstehe ich also nichts Anderes, als dass die Gesetze oder die Natur des einen Theils sich den Gesetzen oder der Natur des andern so anbequemen, dass sie so wenig als möglich einander entgegen sind. Rücksichtlich des Ganzen und der Theile betrachte ich die Dinge insofern als Theile eines Ganzen, als ihre Natur sich gegenseitig so anbequemt, dass sie soweit als möglich mit einander übereinstimmen; sofern sie sich aber von einander unterscheiden, insofern bildet jedes Einzelne in unserm Geiste eine von den anderen verschiedene Vorstellung und wird somit als Ganzes und nicht als Theil betrachtet.

Wenn z. B. die Bewegungen der Theile der Lymphe des Chylus u. s. w. sich gegenseitig nach Grösse und Figur so einander anbequemen, dass sie gänzlich miteinander übereinstimmen, und Alle miteinander Eine Flüssigkeit bilden, so werden in so fern Chylus und Lymphe nur als Theile des Blutes betrachtet: wie wir aber die lymphatischen Theile in Hinsicht der Figur und Bewegung von den Theilen des Chylus verschieden denken, insofern betrachten wir sie als ein Ganzes, nicht als einen Theil. Denken wir uns nun, es lebe ein Würmchen in dem Blute, das eine solche Sehkraft hätte, um die Theilchen des Blutes, der Lymphe etc. unterscheiden zu können, und das auch Vernunft hätte, um zu beobachten, wie jedes Theilchen durch den Zusammenstoss mit einem andern entweder zurückprallt oder ihm einen Theil seiner Bewegung mittheilt etc., so würde dieses Würmchen in diesem Blute wie wir in diesem Theile des Universums leben und jedes einzelne Bluttheilchen als ein Ganzes und nicht als einen Theil betrachten und könnte nicht wissen, wie alle Theile von der Gesammtnatur des

Blutes beherrscht werden und wie sie sich nach Erforderniss der Gesammtnatur des Blutes einander anbequemen müssen, um auf eine bestimmte Weise miteinander übereinzustimmen. Denn wenn wir uns denken, dass es keine Ursachen ausserhalb des Blutes gebe, die dem Blute neue Bewegungen mittheilten, dass es auch keinen Raum ausserhalb des Blutes und keine anderen Körper gebe, auf welche die Bluttheilchen ihre Bewegung übertragen könnten, so ist es gewiss, dass das Blut stets in seinem Zustande bleiben würde, und dass dessen Theile keine anderen Veränderungen erleiden würden, als diejenigen, die aus dem gegebenen Grunde der Bewegung des Blutes auf die Lymphe, den Chylus etc. begriffen werden können, und so würde das Blut stets als ein Ganzes und nicht als ein Theil betrachtet werden müssen. Weil es aber sehr viele andere Ursachen giebt, die die Gesetze der Natur des Bluts auf gewisse Weise bestimmen und die wechselweise vom Blute bestimmt werden, so geschieht es, dass andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute entstehen, die nicht blos aus der Art der Bewegung der Theile zu einander, sondern aus der Art der Bewegung des Bluts und der äusseren Ursachen zugleich zu einander erfolgen; auf diese Art hat das Blut die Weise des Theils, aber nicht die des Ganzen. Ueber das Ganze und den Theil habe ich nun gesprochen.

Da nun alle Naturkörper auf dieselbe Weise gedacht werden können und müssen, wie wir hier das Blut gedacht haben — denn alle Körper sind von anderen umgeben und werden gegenseitig von einander auf eine gewisse und bestimmte Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt, während stets in allen zugleich d. h. im ganzen Universum dasselbe Verhältniss der Bewegung zur Ruhe erhalten wird — so folgt hieraus, dass jeder Körper, insofern er als auf eine bestimmte Weise modificirt da ist, als ein Theil des ganzen Universums betrachtet werden, mit seinem Ganzen übereinstimmen und mit den übrigen zusammenhangen muss; und weil die Natur des Universums nicht wie die Natur des Bluts begrenzt, sondern schlechthin unendlich ist, so werden desshalb ihre Theile von dieser unendlichen Macht der Natur auf unendliche Weisen bestimmt und müssen unendliche Veränderungen erleiden. Rücksichtlich der Substanz begreife ich aber, dass jeder einzelne Theil eine engere Vereinigung mit seinem Ganzen hat. Denn wie ich früher in meinem ersten Briefe, den ich noch während meines Aufenthaltes zu Rhynsburg Ihnen geschrieben, zu zeigen gesucht habe, dass es die Natur der Substanz ist, unendlich zu seyn, so

folgt, dass jeder einzelne Theil zur Natur der körperlichen Substanz gehört, und sie ohne dieselbe weder seyn noch begriffen werden kann.

Sie sehen also, wie und warum ich der Ansicht bin, dass der menschliche Körper ein Theil der Natur sey; in Betreff des menschlichen Geistes aber glaube ich, dass dieser auch ein Theil der Natur sey, weil ich nämlich behaupte, dass es auch in der Natur eine unendliche Denkkraft gebe, die als unendliche die ganze Natur objektiv in sich enthält und deren Gedanken denselben Gang gehen wie ihre Natur, nämlich den der Vorstellungen.

Ich stelle ferner den menschlichen Geist als eben dieselbe Macht auf, nicht insofern er die unendliche und die ganze Natur auffasst, sondern die endliche, insofern er nämlich blos den menschlichen Körper auffasst, und auf diese Weise behaupte ich, dass der menschliche Geist ein Theil eines gewissen unendlichen Verstandes ist.

Doch Alles diess und was damit in Verbindung steht, hier genau zu entwickeln und nachzuweisen, wäre zu weitläufig, und ich glaube auch nicht, dass Sie diess jetzt von mir erwarten. Ich bin sogar ungewiss, ob ich Ihren Sinn recht aufgefasst habe, und ob ich nicht etwas Anderes geantwortet habe, als Sie gefragt haben; ich ersuche Sie, mich diess wissen zu lassen.

Sie schreiben ferner, ich hätte darauf hingedeutet, dass fast alle Regeln der Bewegung des Cartesius falsch seyen; wenn ich mich recht erinnere, habe ich gesagt, dass Huygens dieser Ansicht ist, und ich habe blos von der sechsten Regel des Cartesius behauptet, dass sie falsch sey, und gesagt, dass, wie ich glaube, auch Huygens hierüber in Irrthum ist; bei dieser Gelegenheit bat ich Sie auch, mir das Experiment mitzutheilen, das man in Ihrer königlichen Societät nach dieser Hypothese angestellt hat; ich nehme indess an, dass diess Ihnen nicht gestattet ist, weil Sie mir nichts darüber antworten.

Der bereits erwähnte Huygens war und ist noch ganz mit dem Schleifen dioptrischer Gläser beschäftigt, er hat zu dem Ende eine sehr hübsche Maschine verfertigt, mit der man auch Schalen drehen kann; ich weiss indess noch nicht, was er damit für Vortheil erzielt, und die Wahrheit zu gestehen, bin ich auch nicht sehr begierig, es zu wissen. Denn die Erfahrung hat mich hinreichend belehrt, dass man auf sphärischen Schalen mit freier Hand sicherer und besser schleift, als mit jeder Maschine. Ueber Erfolg der Pendelversuche und über die Zeit der Auswanderung nach Frankreich kann ich noch nichts Gewisses schreiben etc.

16. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochverehrtester Herr, werthester Freund!

Das, was Sie über die Uebereinstimmung und den Zusammenhang der Theile der Natur mit dem Ganzen philosophiren, hat meinen vollen Beifall, obgleich ich nicht recht fassen kann, wie wir, wie Sie zu thun scheinen, Ordnung und Symmetrie aus der Natur hinwegnehmen können, zumal da Sie doch selbst anerkennen, dass alle ihre Körper von anderen umgeben sind und auf eine bestimmte und beständige Weise sich gegenseitig zum Daseyn und Wirken bestimmen, während in allen miteinander immer dasselbe Verhältniss der Bewegung zur Ruhe erhalten bleibt. Eben das scheint ja die formale Weise der wahren Ordnung zu seyn. Aber ich fasse Sie hierin wohl eben so wenig gehörig, wie in dem, was Sie mir über die Regeln des Cartesius früher geschrieben hatten. Möchten Sie sich doch der Mühe unterziehen wollen, mich zu belehren, worin Sie glauben, dass sowohl Cartesius als Huygens bei den Regeln der Bewegung geirrt haben. Sie werden mir, wenn Sie diess thun, einen grossen Gefallen erzeigen, den ich nach Kräften durch einen Gegendienst zu vergelten suchen werde.

Ich war nicht gegenwärtig, als Herr Huygens hier in London die Experimente machte, die seine Hypothese bestätigen. Inzwischen höre ich, dass Jemand unter anderm eine Kugel von einem Pfunde wie einen Pendel aufgehängt habe, die dann beim Herabfallen eine andere auf dieselbe Weise schwebende, aber nur ein halbes Pfund schwere Kugel in einem Winkel von vierzig Graden getroffen habe; und dass Huygens vermittelst einer kurzen algebraischen Berechnung die Wirkung vorhergesagt habe, die ganz genau mit der Voraussagung zusammengetroffen sey. Ein ausgezeichneter Mann, der viele dergleichen Experimente aufgestellt hatte, die Huygens gelöst haben soll, ist eben verreist. Sobald ich ihn wieder sehen werde, werde ich Ihnen diess vielleicht weitläufiger und deutlicher auseinandersetzen. Indess ersuche ich Sie nochmals inständigst, meine obige Bitte nicht abzuschlagen; und wenn Sie ausserdem Etwas über den glücklichen Erfolg des Huygens im Schleifen teleskopischer Gläser erfahren haben, mir diess gefällig mitzutheilen. Ich hoffe, unsere königliche Gesellschaft wird, da die Pest mit Gottes Hülfe schon bedeutend nachlässt, bald nach London zurückkehren und ihre wöchentlichen Zusammenkünfte fortsetzen: was dort Wissenswerthes verhandelt wird, werde ich Ihnen gewiss mittheilen.

Ich hatte früher von anatomischen Beobachtungen gesprochen. Neulich schrieb mir Herr Boyle (der Sie aufs Freundschaftlichste grüssen lässt), dass ihm einige ausgezeichnete Anatomiker in Oxford berichtet hätten, dass sie die Luftröhre einiger Schafe und Rinder mit Gras angefüllt gefunden hätten; und dass die besagten Anatomiker vor wenigen Wochen eine Einladung erhalten hätten, einen Stier zu sehen, der zwei oder drei Tage lang fast beständig den Hals verdreht und aufrecht getragen und in Folge einer den Eigenthümern gänzlich unbekannten Krankheit gestorben wäre. Bei der Sektion des Halses und der Kehle habe sich zu ihrem grossen Erstaunen gefunden, dass die Luftröhre ganz mit Gras angefüllt war, als ob es jemand mit Gewalt hineingetrieben hätte. Hieran knüpft sich natürlich die Untersuchung sowohl des Grundes, auf welche Art eine solche Menge Gras dahin kam, als auch wie in solchem Zustande das Thier so lange leben konnte. Ausserdem theilte mir derselbe Freund mit, dass ein wissbegieriger Arzt, ebenfalls zu Oxford, Milch im menschlichen Blute gefunden habe. Nach seiner Angabe habe nämlich ein Mädchen, das um 7 Uhr des Morgens ein etwas reichlicheres Frühstück genommen habe, um 11 Uhr desselben Tages am Fusse Blut gelassen. Das erste Blut habe man in eine Schüssel gethan, worauf es nach kurzem Stehen eine weisse Farbe bekam. Der letzte Theil aber sey in ein kleineres Gefäss (auf englisch *sawcer*) gelaufen, und habe sofort die Gestalt eines Milchkuchens angenommen. Nach fünf oder sechs Stunden sey der Arzt zurückgekommen und habe beide Blutmassen untersucht. Das in der Schüssel befindliche war nun zur Hälfte Blut, zur Hälfte chylusartig, welcher Chylus auf dem Blute, wie der wässrige Theil der Milch auf der Milch, geschwommen habe; das in dem kleinen Napfe befindliche Blut sey lauter Chylus gewesen, ohne irgend das Aussehen von Blut zu haben. Nachdem er hierauf beide Massen am Feuer erwärmt, seyen sie beide hart geworden; das Mädchen aber habe sich wohl befunden und habe nur Blut gelassen, weil es nie seine Periode gehabt hatte, obwohl es eine gesunde Farbe hatte.

Doch ich gehe auf die Politik über. Alle Leute sprechen hier von dem Gerüchte der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreut gewesenen Israeliten in ihr Vaterland. Bei Wenigen findet es hier Glauben; aber Viele wünschen es. Was Sie hierüber hören und denken, werden Sie Ihrem Freunde mittheilen. Was mich anbetrifft, so kann ich für meinen Theil daran solange nicht glauben, als diese Neuigkeit nicht von glaubwürdigen Männern

aus Konstantinopel selbst, das hierbei vor allen ein Interesse hat, berichtet wird. Ich möchte wissen, was die Amsterdamer Juden hierüber gehört haben, und was für einen Eindruck diese Nachricht auf sie macht, die, sollte sie sich bestätigen, einen Umschwung in allen Dingen dieser Welt herbeiführen dürfte.

Schreiben Sie mir doch wo möglich, was der Schwede und der Brandenburger nunmehr vorhaben, und glauben Sie an die Ergebenheit Ihres etc.

London, den 8. December 1665.

Nachschrift. Ich werde Ihnen bald schreiben, was die Meinung unserer Philosophen über die neulichen Cometen ist.

---

17. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Ich kann diese günstige Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, die sich mir durch Herrn Bourgeois, Doctor der Medicin aus Caen und Bekenner der reformirten Confession, darbietet, da er im Begriff ist, nach den Niederlanden abzureisen, um Sie hiemit zu benachrichtigen, dass ich Ihnen vor einigen Wochen meinen Dank für Ihre mir überschickte Abhandlung, obgleich ich sie nicht erhalten, ausgedrückt habe; ich zweifle indess, dass diess mein Schreiben Ihnen richtig zugekommen ist. Ich hatte darin meine Ansicht über diese Abhandlung gesagt, die ich nun, nachdem ich die Sache näher betrachtet und überlegt habe, für allzu voreilig halte. Es schien mir damals, dass Manches gegen die Religion gerichtet sey, indem ich es mit dem Massstabe mass, den der grosse Haufe der Theologen und die herkömmlichen Bekenntnissformeln, in denen zu viel Parteisucht zu walten scheint, bieten. Nachdem ich aber die ganze Sache nochmals tiefer überdenke, finde ich Vieles, was mir die Ueberzeugung giebt, dass Sie weit entfernt sind, etwas zum Schaden der wahren Religion und gründlichen Philosophie zu wollen, sondern dass Sie im Gegentheil sich mit Eifer bemühen, den echten Endzweck der christlichen Religion so wie die göttliche Hoheit und Würde der fruchtbringenden Philosophie zu empfehlen und zu befestigen. Da ich also jetzt glaube, dass diess Ihre Herzensmeinung ist, so wollte ich Sie dringend ersuchen, Ihrem alten und aufrichtigen Freunde, der den glücklichsten Erfolg eines so göttlichen Unternehmens eifrig anstrebt, doch

durch öfteres Schreiben mittheilen zu wollen, was Sie nun in dieser Absicht vorhaben und denken. Ich verspreche Ihnen heilig, dass ich keinem Menschen etwas davon offenbaren werde, wenn Sie mir Schweigen auferlegen; ich werde nur dahin streben, den Geist rechtschaffener und einsichtiger Männer zur Auffassung derjenigen Wahrheiten, die Sie später einmal besser ins Licht setzen werden, allmählig vorzubereiten und die gegen Ihre Philosophie gefassten Vorurtheile wegzuräumen. Wenn ich mich nicht sehr täusche, so scheint mir, dass Sie die Natur und die Kräfte des menschlichen Geistes und seine Vereinigung mit unserm Körper gründlich durchschauen, und aus diesem Grunde bitte ich Sie dringend, mich über Ihre Gedanken zu belehren. Leben Sie wohl, hochgeehrtester Herr, und bleiben Sie geneigt dem eifrigsten Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit.

Heinrich Oldenburg.

London, den 8. Juni 1675.

---

18. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da unser literarischer Briefwechsel so glücklich wieder hergestellt ist, so will ich die Freundespflicht nicht durch Unterlassung des Schreibens vernachlässigen. Da ich aus Ihrer Antwort, datirt vom 5. Juli, ersehen habe, dass Sie Ihr in fünf Abschnitte eingetheiltes Werk zu veröffentlichen beabsichtigen, so erlauben Sie mir, dass ich, gestützt auf die Lauterkeit Ihrer Zuneigung zu mir, Sie ermahne, nichts einfliessen zu lassen, was irgend wie die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen kann, hauptsächlich weil dieses ausgeartete und verderbte Zeitalter nichts begieriger ergreifen wird, als solche Lehrsätze, deren Schlussfolgerungen die herrschenden Laster in ihren Schutz zu nehmen scheinen. Uebrigens will ich mich nicht weigern, einige Exemplare des genannten Werkes zu übernehmen. Nur wollte ich Sie bitten, sie seiner Zeit an einen niederländischen Kaufmann, der sich in London aufhält, zu adressiren, der sie mir hernach zu übergeben Sorge tragen wird. Es ist auch nicht nöthig, davon zu sprechen, dass derartige Bücher an mich geschickt worden sind; denn wenn ich sie nur sicher erhalten habe, so wird es mir ohne Zweifel leicht seyn, sie hier und dort unter meinen Freunden zu vertheilen und

den gesetzten Preis dafür zu erhalten. Leben Sie wohl und schreiben Sie, wenn es Ihnen Ihre Zeit gestattet,

Ihrem ergebensten

H. Oldenburg.

London, den 22. Juli 1675.

19. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Zu der Zeit, als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, reiste ich nach Amsterdam in der Absicht, das Buch, wovon ich Ihnen geschrieben hatte, dem Drucke zu übergeben. Während ich diess betreibe, wurde überall das Gerücht ausgesprengt, es sey ein Buch über Gott von mir unter der Presse, und ich suche darin zu zeigen, dass es keinen Gott gebe; dieses Gerücht wurde fast allgemein als wahr angenommen. Einige Theologen (vermuthlich die Urheber dieses Gerüchts), nahmen hievon Gelegenheit, bei dem Statthalter und den Behörden über mich Klage zu führen; zudem hörten die bornirten Cartesianer nicht auf, weil sie im Rufe stehen, meinen Ansichten zu huldigen, um diesen Verdacht von sich zu entfernen, überall meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, und sie unterlassen es auch jetzt noch nicht. Da ich diess von einigen glaubwürdigen Männern vernommen hatte, die mir zugleich versicherten, dass die Theologen mir überall nachstellten, so beschloss ich die Herausgabe, die ich vorbereitete, zu verschieben, bis ich sehen würde, welches Ende die Sache nehme, und ich habe mir vorgenommen, Ihnen anzuzeigen, was ich dann zu thun beabsichtige. Die Sache scheint aber täglich eine schlimmere Wendung zu nehmen, und ich bin ungewiss, was ich doch thun soll. Indess wollte ich meine Antwort auf Ihren Brief nicht länger aufschieben, und danke Ihnen vorerst für Ihre höchst freundschaftliche Ermahnung, deren nähere Erklärung ich jedoch wünsche, um zu wissen, was Sie für solche Lehrsätze halten, die die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen. Denn was mir mit der Vernunft übereinzustimmen scheint, das achte ich auch für höchst nützlich für die Tugend. Sodann wünschte ich, wenn es Ihnen nicht beschwerlich ist, dass Sie mir die Stellen des theologisch-politischen Tractats angeben, die den Gelehrten

einen Anstoss verursacht haben; denn ich wünsche diese Abhandlung mit einigen Anmerkungen zu erläutern, welche die darüber gefassten Vorurtheile wo möglich aufheben. Leben Sie wohl.

---

20. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

So viel ich aus Ihrem Jüngsten ersehe, ist die Herausgabe des von Ihnen für die Oeffentlichkeit bestimmten Buches gefährdet. Ihr Vorhaben, dass Sie das, was in der theologisch-politischen Abhandlung den Lesern einen Anstoss erregt hat, erläutern und mildern wollen, hat meinen vollen Beifall. Ich glaube, es ist besonders das, was darin über Gott und Natur auf zweideutige Weise gesagt scheint, welche Beide Sie nach der Ansicht der Meisten mit einander vermengen. Ausserdem scheinen Sie Vielen die Autorität und die Bedeutung der Wunder aufzuheben, durch welche allein nach der Ueberzeugung aller Christen die Gewissheit der göttlichen Offenbarung aufrecht erhalten werden kann. Ferner sagt man, dass Sie Ihre Ansicht über Jesus Christus, den Heiland der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, und über seine Menschwerdung und seinen Opfertod verheimlichen; und verlangt, dass Sie über diese drei Punkte Ihre Ansicht klar darlegen. Thun Sie dieses und finden Sie damit den Beifall der verständigen und vernünftigen Christen, so glaube ich, dass Ihre Sachen sicher stehen werden. Diess Wenige wollte ich Sie wissen lassen, der ich bin

Ihr ergebenster etc.

Den 15. November 1675.

Nachschrift. Ich bitte, lassen Sie mich bald wissen, dass Sie diese Zeilen richtig erhalten haben.

---

21. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Ihr ganz kurzes Schreiben vom 15. November habe ich am vergangenen Samstag erhalten; Sie geben in demselben nur an,

was in der theologisch-politischen Abhandlung den Lesern Anstoss erregt hat, während ich doch auch daraus zu erfahren gehofft hatte, was denn das für Meinungen sind, die die Ausübung der religiösen Tugend zu erschüttern scheinen, worauf Sie früher aufmerksam gemacht hatten. Um jedoch über jene drei Punkte, die Sie bemerken, Ihnen meine Ansicht zu eröffnen, so sage ich und zwar in Bezug auf den ersten, dass ich von Gott und Natur eine ganz andere Ansicht habe als diejenige, welche die neumodischen Christen zu vertheidigen pflegen. Ich behaupte nämlich, dass Gott die immanente, wie man sich ausdrückt, nicht aber die von aussen einwirkende Ursache aller Dinge ist. Alles, sage ich, ist in Gott und wird, in Gott bewegt wie ich mit Paulus behaupte, und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, obgleich auf eine andere Weise, und ich möchte auch zu sagen wagen, mit allen alten Hebräern, so weit sich diess aus einigen, obgleich vielfach verfälschten Traditionen folgern lässt. Wenn aber Manche glauben, die theologisch-politische Abhandlung laufe darauf hinaus, dass Gott und Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder eine körperliche Materie verstehen) eins und dasselbe sey, so irren sie darin ganz und gar. Was zweitens die Wunder betrifft, so habe ich im Gegentheil die Ueberzeugung, dass die Gewissheit der göttlichen Offenbarung nur durch die Weisheit der Lehre, nicht aber durch Wunder d. h. durch Unwissenheit gestützt werden kann, was ich im sechsten Kapitel „über die Wunder" ausführlich genug gezeigt habe. Nur das füge ich hier hinzu, dass ich zwischen Religion und Aberglauben diesen Unterschied vorzüglich anerkenne, dass letzterer die Unwissenheit, erstere aber die Weisheit zur Grundlage hat, und halte diess für die Ursache, wesshalb die Christen nicht durch ihren Glauben, ihre Menschenliebe und die übrigen Früchte des heiligen Geistes, sondern blos durch ihre Ansicht von den anderen sich unterscheiden, indem sie sich nämlich wie Alle blos auf Wunder d. h. auf Unwissenheit, welche die Quelle alles Schlechten ist, stützen und somit den, wenn auch wahren Glauben zum Aberglauben machen. Ich zweifle indess sehr, ob es die Könige je zugeben werden, ein Heilmittel gegen dieses Uebel anzuwenden. Um endlich auch über den dritten Punkt meine Ansicht deutlicher darzulegen, sage ich, dass es zur Seligkeit nicht durchaus nothwendig ist, Christum nach dem Fleische zu kennen; aber von jenem ewigen Sohne Gottes d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen und besonders im menschlichen Geiste und vor Allen am meisten in Jesus Christus

geoffenbart hat, muss man ganz anders denken. Denn Niemand kann ohne diese Weisheit in den Zustand der Glückseligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und schlecht ist. Und weil, wie gesagt, diese Weisheit durch Jesus Christus am meisten geoffenbart worden ist, so predigten sie seine Jünger, soweit sie ihnen von ihm selber geoffenbart worden war, und zeigten, dass sie sich jenes Geistes Christi mehr als die anderen Menschen rühmen konnten. Wenn übrigens einige Kirchen zu diesem hinzusetzen, dass Gott die menschliche Natur angenommen habe, so habe ich ausdrücklich erinnert, dass ich nicht weiss, was sie sagen; ja, um die Wahrheit zu gestehen, scheinen sie mir so widersinnig zu reden, als wenn mir Jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. Ich glaube, dass dieses genügt, um Ihnen zu erklären, was ich über diese drei Punkte denke; ob diess den Beifall der Christen haben wird, die Sie kennen, können Sie besser wissen. Leben Sie wohl.

---

22. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da Sie mir allzu grosse Kürze vorzuwerfen scheinen, will ich diesen Vorwurf diessmal durch übergrosse Weitläufigkeit wieder ausgleichen. Sie hatten, wie ich sehe, eine Aufzählung der in Ihren Schriften enthaltenen Ansichten erwartet, die Ihren Lesern die Ausübung der religiösen Tugend zu vernichten scheinen. Ich will Ihnen sagen, was ihnen am meisten Anstoss erregt. Sie scheinen eine fatalistische Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen aufzustellen; giebt man aber diese zu und behauptet sie, so sind sie der Ansicht, dass der Nerv aller Gesetze, aller Tugend und Religion zerschnitten werde, und dass alle Belohnungen und Strafen nichtig seyen. Alles, was nöthigt oder Nothwendigkeit auferlegt, glauben sie, entschuldige, und urtheilen, dass demnach vor Gott Niemand ohne Entschuldigung sey. Wenn wir durch das Fatum geleitet werden und unter dem Drucke einer schwerlastenden Hand einen bestimmten und unvermeidlichen Gang gehen, so sehen sie eben nicht, wie da Schuld und Strafen Statt finden sollen. Es ist sehr schwer zu sagen, wie dieser Knoten zu lösen seyn mag. Ich wünschte zu wissen und zu erfahren, was für eine Abhülfe Sie dafür wissen.

In Bezug auf jene Ihre Ansicht, die Sie mir über die drei

von mir bezeichneten Punkte gefällig mittheilten, muss ich noch Folgendes fragen: Erstens, in welchem Sinne Sie Wunder und Unwissenheit für synonym und gleichbedeutend halten, was nach Ihrem jüngsten Briefe Ihre Ansicht zu seyn scheint, da doch die Wiedererweckung des Lazarus aus dem Tode, und Christi Auferstehung aus dem Tode über alle Kraft der geschaffenen Natur hinausgeht und nur der göttlichen Machtvollkommenheit zukommt; und das, was nothwendig die Grenzen der endlichen und innerhalb bestimmter Schranken eingeschlossenen Erkenntniss übersteigt, desshalb nicht den Vorwurf der Unwissenheit zuziehen kann. Oder glauben Sie nicht, dass es mit dem geschaffenen Geiste und der Wissenschaft übereinstimme, ein solches Wissen und eine solche Macht des ungeschaffenen Geistes und des höchsten Wesens anzuerkennen, welche solche Dinge durchdringen und leisten kann, wovon wir winzige Menschen weder Grund noch Weise angeben und erklären können? Wir sind Menschen, und nichts Menschliches dürfen wir uns fremd erachten. Sodann, da Sie nicht begreifen zu können zugeben, dass Gott in der That die menschliche Natur angenommen habe, so dürfte man Sie wohl fragen, wie Sie jene Stellen unseres Evangeliums und des Briefes an die Hebräer verstehen, von denen die erstere versichert: das Wort ward Fleisch, und die andere: der Sohn Gottes hat nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen. Und der ganze Text des Evangeliums geht meiner Ansicht nach darauf hinaus, dass der eingeborne Sohn Gottes als *λόγος* (der sowohl Gott ist, als bei Gott war) sich in menschlicher Natur gezeigt und für uns Sünder als *ἀντίλυτρον* (Sühnopfer) durch sein Leiden und seinen Tod den Preis der Versöhnung bezahlt habe. Was nun von diesem und Aehnlichem zu sagen ist, damit dem Evangelium und der christlichen Religion, der Sie, wie ich glaube, huldigen, ihre Wahrheit bleibe, darüber wünschte ich gern belehrt zu werden.

Ich hatte mir vorgenommen, mehr zu schreiben, ich werde aber durch den Besuch von Freunden unterbrochen, denen ich die Pflichten der Freundschaft zu entziehen für Unrecht halte. Doch wird auch das, was ich hier in diesem Briefe zusammengestellt habe, genügen und Ihnen als Philosophen vielleicht langweilig seyn. Leben Sie also wohl und seyen Sie versichert, dass ich der beständige Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Wissens bin.

London, den 16. December 1675.

23. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Endlich sehe ich, was dasjenige war, dessen Nichtveröffentlichung Sie von mir verlangten; weil aber eben diess die wesentlichste Grundlage von Allem dem ist, was in der Abhandlung, die ich zur Herausgabe bestimmt hatte, enthalten ist, so will ich Ihnen hier kurz erklären, warum ich die Schicksalsnothwendigkeit aller Dinge und Handlungen behaupte. Ich unterwerfe also Gott auf keine Weise dem Schicksal, sondern nehme an, dass Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folgt, auf dieselbe Art, wie man allgemein annimmt, dass es aus der Natur Gottes selbst folge, dass Gott sich selbst erkennt; es wird Niemand leugnen, dass diess aus der göttlichen Natur nothwendig folge, und doch fasst es Niemand so, dass Gott durch ein Schicksal gezwungen, sondern dass er durchaus frei, wenn gleich nothwendig, sich selbst erkennt.

Ferner hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Rechte auf. Denn eben die moralischen Lehrstücke, mögen sie nun die Gesetzes- oder Rechtsform von Gott selbst erhalten oder nicht, sind doch göttlich und heilsam, und ob wir das Gute, das aus der göttlichen Tugend und Liebe folgt, von Gott als Richter empfangen, oder ob es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fliesst, so wird es desshalb nicht mehr oder minder wünschenswerth, wie andererseits auch das Böse, das aus verkehrten Handlungen und Affecten folgt, desshalb, weil es nothwendig erfolgt, nicht minder zu fürchten ist, und endlich ob wir das, was wir thun, nothwendig oder zufällig thun, wir werden doch von Hoffnung und Furcht geleitet.

Sodann sind die Menschen vor Gott aus keiner andern Ursache ohne Entschuldigung, als weil sie in Gottes Macht selbst sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, der aus derselben Masse Gefässe macht, die einen zur Ehre, die andern zur Unehre. Wenn Sie dieses Wenige einigermassen beachten wollen, so zweifle ich nicht, dass Sie mit leichter Mühe alle Gründe, die man gegen diese Ansicht einzuwerfen pflegt, beantworten können, wie Viele schon mit mir die Erfahrung gemacht haben.

Wunder und Unwissenheit habe ich als gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, die das Daseyn Gottes und die Religion

durch die Wunder zu stützen suchen, eine dunkle Sache durch eine andere dunklere, und die sie gar nicht kennen, darthun wollen, und so eine neue Art der Beweisführung beibringen, indem sie sich nämlich nicht auf das Unmögliche, wie sie sagen, sondern auf die Unwissenheit berufen. Ich habe übrigens meine Ansicht über die Wunder in dem theologisch-politischen Tractat hinlänglich, wenn ich mich nicht täusche, auseinandergesetzt. Nur das will ich noch hinzufügen, dass, wenn Sie darauf achten, Christus nicht dem hohen Rathe noch dem Pilatus noch irgend einem der Ungläubigen erschienen ist, sondern blos den Heiligen, und dass Gott weder eine Rechte noch eine Linke hat, und dass er an keinem Orte, sondern seiner Wesenheit nach überall ist, und dass die Materie überall dieselbe ist, und dass sich Gott nicht ausserhalb der Welt in einem eingebildeten Raume, den man sich ausdenkt, offenbart, und dass der Bau des menschlichen Körpers blos durch die Schwere der Luft innerhalb seiner ihm angewiesenen Grenzen gehalten wird, so werden Sie leicht sehen, dass diese Erscheinung Christi nicht unähnlich derjenigen ist, in der Gott dem Abraham erschien, als dieser Menschen sah, die er zum Essen mit sich einlud. Sie werden aber sagen: alle Apostel hätten durchaus geglaubt, dass Christus von dem Tode auferstanden und in Wahrheit in den Himmel aufgestiegen sey; ich leugne diess nicht. Denn Abraham selbst hat auch geglaubt, dass Gott bei ihm gespeist habe, und alle Israeliten, dass Gott in Feuer gehüllt vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sey und unmittelbar mit ihnen gesprochen habe, während doch diess und vieles Andere der Art Erscheinungen oder Offenbarungen waren, die der Fassungskraft und den Meinungen der Menschen angepasst waren, denen Gott hiedurch seinen Sinn offenbaren wollte. Ich ziehe also den Schluss, dass die Auferstehung Christi von den Todten in Wahrheit eine geistige war und blos den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft geoffenbart wurde, weil nämlich Christus mit der Ewigkeit begabt war und von den Todten (ich nehme hier Todte in dem Sinne, wie Christus sagte: „lasst die Todten ihre Todten begraben") auferstand, nachdem er durch sein Leben und seinen Tod das Beispiel einer besondern Heiligkeit gegeben hat; und in so fern erweckt er seine Jünger vom Tode, als sie dieses Beispiel seines Lebens und seines Todes befolgen. Es wäre leicht, die ganze Lehre des Evangeliums nach dieser Hypothese zu erklären. Ja, das 15. Capitel des ersten Briefes an die Corinther kann man nur nach dieser Hypothese erklären und die Beweisgründe des Paulus verstehen, während diese sonst,

wenn man die gewöhnliche Hypothese verfolgt, sich als unhaltbar zeigen und mit leichter Mühe widerlegt werden können; zu geschweigen, dass die Christen Alles, was die Juden sinnlich nahmen, geistig ausgelegt haben. Ich erkenne, wie Sie, die menschliche Schwäche an. Aber erlauben Sie mir, Sie auch auf der andern Seite zu fragen: ob wir winzige Menschen eine so grosse Kenntniss der Natur haben, um bestimmen zu können, wie weit ihre Kraft und Macht sich erstreckt, und was ihre Kraft übersteigt? Da diess Niemand ohne Anmassung sich zuschreiben kann, so darf man also ohne Grossthuerei die Wunder so viel als möglich durch natürliche Ursachen erklären, und was wir nicht erklären, und wovon wir auch nicht beweisen können, dass es widersinnig ist, darüber wird es besser seyn, sein Urtheil zu suspendiren, und die Religion, wie gesagt, blos durch die Weisheit der Lehre zu stützen. Sie glauben endlich, dass die Stellen im Evangelium Johannis und im Briefe an die Hebräer, dem, was ich gesagt habe, widerstreiten, weil Sie die Ausdrücke der orientalischen Sprachen nach der europäischen Redeweise bemessen; und obgleich Johannes sein Evangelium griechisch geschrieben hat, so hebraisirt er doch. Wie dem auch sey, glauben Sie denn, dass, wenn die Schrift sagt, Gott habe sich in einer Wolke geoffenbart oder in der Stiftshütte oder im Tempel gewohnt, Gott die Natur der Wolke, der Stiftshütte oder des Tempels angenommen habe? Nun ist aber das Höchste, was Christus von sich gesagt hat, dass er nämlich der Tempel Gottes sey, weil sich nämlich, wie ich im Vorhergehenden gesagt habe, Gott in Christus am meisten geoffenbart, was Johannes, um diess eindringlicher auszudrücken, gesagt hat: „Das Wort ward Fleisch." Doch genug hierüber.

---

24. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

εὖ πράττειν.

Sie haben die Sache ganz genau getroffen, wenn Sie als Ursache, wesshalb ich jene Schicksalsnothwendigkeit aller Dinge nicht öffentlich verbreitet wissen will, meinen Wunsch annehmen, dass dadurch die Ausübung der Tugend nicht gehemmt noch Belohnungen und Strafen ihres Werthes beraubt werden mögen. Was Ihr jüngster Brief hierauf Bezügliches enthält, giebt, wie mir scheint,

in der Sache noch nicht den Ausschlag und beruhigt den menschlichen Geist noch nicht. Denn wenn wir Menschen in allen unseren Handlungen, sittlichen ebenso wie natürlichen, so in der Macht Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, mit welcher Stirn kann dann Einer von uns angeklagt werden, dass er auf diese oder jene Weise gehandelt habe, da es ihm ja durchaus unmöglich war, anders zu handeln? Können wir nicht Alle mit einander zu Gott sagen: dein unbeugsames Schicksal und deine unwiderstehliche Macht hat uns dazu genöthigt, so zu handeln, und wir haben nicht anders handeln können; warum also und mit welchem Recht überantwortest du uns den härtesten Strafen, die wir auf keine Weise vermeiden konnten, da du nach deiner Willkür und deinem Gutdünken Alles aus höchster Nothwendigkeit thust und leitest? — Wenn Sie sagen, die Menschen sind vor Gott aus keiner andern Ursache ohne Entschuldigung, weil sie in der Macht Gottes sind, so möchte ich den Satz gerade umkehren und mit grösserem Rechte sagen, die Menschen sind desshalb durchaus zu entschuldigen, weil sie in der Macht Gottes sind. Denn der Einwurf liegt Allen nahe: unausweichlich ist Deine Macht, o Gott, desshalb bin ich mit Recht zu entschuldigen, dass ich nicht anders gehandelt habe!

Wenn Sie ferner Wunder und Unwissenheit noch immer als gleichbedeutend nehmen, so scheinen Sie die Macht Gottes und das Wissen der Menschen, auch der scharfsinnigsten, in dieselben Grenzen einzuschliessen, als ob Gott nichts thun oder hervorbringen könnte, von dem die Menschen, wenn sie alle ihre Geisteskräfte anstrengen, nicht den Grund angeben könnten. Zudem scheint die Geschichte von dem Leiden, dem Tode, dem Begräbniss und der Wiederauferstehung Christi mit so lebendigen und echten Farben beschrieben zu seyn, dass ich es wagen möchte, Ihr Gewissen zu fragen: glauben Sie, wenn Sie nur von der Wahrheit der Geschichte überzeugt sind, dass sie eher allegorisch als buchstäblich aufgefasst werden muss? Diejenigen Umstände, welche die Evangelisten hierüber so deutlich angeben, scheinen durchaus darauf zu dringen, dass diese Geschichte buchstäblich zu nehmen ist. — Dieses wollte ich kürzlich über diesen Gegenstand noch bemerken, und bitte dringend, es zu entschuldigen und nach Ihrer Offenheit freundschaftlich zu beantworten. Herr Boyle lässt Sie verbindlich wieder grüssen. Ueber die jetzige Thätigkeit der königlichen Societät will ich ein andermal schreiben. Leben Sie wohl und behalten Sie mich lieb.

London, 14. Januar 1676.

25. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Wenn ich in meinen früheren Schreiben gesagt habe, dass wir desshalb ohne Entschuldigung sind, weil wir in der Macht Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, so meine ich es in dem Sinne, dass nämlich Niemand es Gott zum Vorwurfe machen kann, dass er ihm eine schwache Natur oder einen unmächtigen Geist gegeben. Denn wie es widersinnig wäre, wenn der Kreis sich beklagte, dass ihm Gott nicht die Eigenschaften einer Kugel gegeben, oder ein Kind, das am Steine leidet, dass ihm Gott keinen gesunden Körper gegeben, eben so könnte sich ein geistesschwacher Mensch auch beklagen, dass ihm Gott Seelenstärke und die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes versagt und ihm eine so schwache Natur gegeben, dass er seine Begierden weder im Zaum halten noch regieren kann. Denn der Natur eines jeden Dinges kommt nur das zu, was aus seiner gegebenen Ursache nothwendig folgt. Dass es aber nicht der Natur eines jeden Menschen zukommt, starken Geistes zu seyn, und dass es eben so wenig in unserer Macht ist, einen gesunden Körper als einen gesunden Geist zu haben, das kann Niemand leugnen, als nur wer sowohl die Erfahrung als die Vernunft leugnen will. — Sie erwidern aber: wenn die Menschen aus Naturnothwendigkeit sündigen, so sind sie also zu entschuldigen; Sie erklären aber nicht, was Sie daraus folgern wollen, nämlich, ob Gott über sie nicht zürnen kann, oder ob sie der Glückseligkeit d. h. der Erkenntniss und Liebe Gottes würdig sind. Meinen Sie das erste, so gebe ich durchaus zu, dass Gott nicht zürnt, dass vielmehr Alles nach seiner Willensmeinung geschieht, ich leugne aber, dass desshalb alle Menschen selig seyn müssen, es können nämlich die Menschen zu entschuldigen seyn und nichts desto minder der Glückseligkeit entbehren und auf vielfache Weise Ungemach erleiden. Denn das Pferd ist zu entschuldigen, dass es ein Pferd und nicht ein Mensch ist, aber nichts desto minder muss es ein Pferd und nicht ein Mensch seyn. Wer durch den Hundsbiss in Raserei geräth, ist zwar zu entschuldigen und wird doch mit Recht erstickt, und wer endlich seine Begierden nicht beherrschen und sie nicht durch die Furcht vor den Gesetzen im Zaum halten kann, der kann, obgleich er wegen seiner Schwäche zu entschuldigen ist, doch nicht die Seelenruhe und die Erkenntniss und Liebe Gottes geniessen, sondern geht nothwendig zu Grunde.

Ich glaube nicht, dass es nöthig ist, hier darauf aufmerksam zu machen, dass die Schrift, wenn sie sagt: Gott zürne über die Sünder und sey ein Richter, der die Handlungen der Menschen untersucht, ermittelt und richtet, nach menschlicher Weise und den angenommenen Volksmeinungen gemäss spreche, weil es ihre Absicht nicht ist, die Menschen Philosophie zu lehren und sie gelehrt, sondern sie gehorsam zu machen.

Ich sehe also nicht, wie ich desshalb, weil ich Wunder und Unwissenheit als gleichbedeutend nehme, die Macht Gottes und das Wissen der Menschen innerhalb derselben Grenzen einzuschliessen scheine.

Uebrigens nehme ich, wie Sie, das Leiden, den Tod und das Begräbniss Christi buchstäblich, seine Wiederauferstehung aber allegorisch. Ich gestehe zwar, dass diese auch von den Evangelisten mit solchen Umständen erzählt wird, dass wir nicht leugnen können, dass die Evangelisten selber geglaubt haben, der Körper Christi sey auferstanden und zum Himmel aufgestiegen, um zur Rechten Gottes zu sitzen, und dass es auch von Ungläubigen hätte gesehen werden können, wenn sie mit ihnen an den Orten gewesen wären, wo Christus selber den Jüngern erschien; wobei sie sich jedoch, unbeschadet der Lehre des Evangeliums, getäuscht haben können, wie sich das auch bei anderen Propheten ereignete, wovon ich im Vorhergehenden Beispiele gegeben habe. Paulus aber, dem Christus auch nachher erschienen ist, rühmt von sich, dass er Christus nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste gekannt habe. — Leben Sie wohl, geehrtester Herr, und seyen Sie überzeugt, dass ich mit allem Eifer und aller Zuneigung der Ihrige bin.

25ª. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

In Ihrem letzten vom 7. Februar an mich geschriebenen Briefe ist noch Einiges übrig, was bekämpft zu werden verdient. Sie sagen, die Menschen dürften sich nicht beklagen, dass Gott ihnen die wahre Selbsterkenntniss und hinreichende Kräfte zur Vermeidung der Sünden versagt habe, da der Natur eines jeden Dinges nichts Anderes zukomme, als was aus dieser Ursache nothwendig folgt. Ich sage aber, dass da Gott als Schöpfer der Menschen diese nach seinem Bilde gestaltet hat, uns die Weisheit und Liebe und Macht in seinem Begriffe auszuschliessen scheint, daraus durch-

aus zu folgen scheine, es liege mehr in der Gewalt des Menschen einen gesunden Geist als einen gesunden Körper zu haben, da die physische Gesundheit des Körpers von mechanischen Principien, die Gesundheit des Geistes aber vom Vorsatz und der Ueberlegung abhängt. Sie knüpfen daran den Satz, dass die Menschen ohne Entschuldigung seyn und doch auf vielfache Art gequält seyn können. Diess scheint auf den ersten Blick hart zu seyn, und wenn Sie zur Rechtfertigung hinzufügen, dass ein durch einen Biss tollgewordener Hund zwar auch zu entschuldigen sey, aber doch mit Recht getödtet werde, so scheint diess die Sache nicht abzumachen, da die Tödtung eines solchen Hundes eine Grausamkeit wäre, wenn sie nicht dazu nöthig wäre, andere Hunde und andere Thiere und die Menschen selbst vor dem wüthenden Bisse eines solchen zu bewahren. Aber wenn Gott, wie er kann, den Menschen einen gesunden Geist einpflanzte, so wäre keine Ansteckung von Lastern zu befürchten. Und es scheint fürwahr sehr grausam zu seyn, dass Gott die Menschen für Sünden, die von ihnen auf keine Weise hätten gemieden werden können, zu ewigen oder wenigstens schrecklichen Strafen für eine Zeit verdamme. Dazu scheint der Sinn der ganzen heiligen Schrift vorauszusetzen und einzuschliessen, dass die Menschen der Sünden sich enthalten können, denn sie ist voll von Verfluchungen und Versprechungen, von Ankündigungen, von Strafen und Belohnungen, was Alles gegen die Nothwendigkeit des Sündigens zu streiten und die Möglichkeit, die Strafen zu vermeiden, an die Hand zu geben scheint. Leugnet man diess, so würde von dem menschlichen Geist zu sagen seyn, dass er nicht weniger als der menschliche Körper mechanisch thätig sey.

Fahren Sie ferner fort, Wunder und Unwissenheit für gleichgeltend zu nehmen, so scheint diess auf der Grundlage zu ruhen, dass das Geschöpf die unendliche Macht und Weisheit des Schöpfers erkannt haben könne und müsse, ein Satz, der, wie ich auf das Festeste überzeugt bin, sich nicht so verhält.

Versichern Sie endlich, dass Christi Leiden, Tod und Begräbniss wörtlich zu nehmen seyen, seine Auferstehung aber allegorisch, so stützt sich diess, wie mir scheint, bei Ihnen auf keinen Grund. Die Auferstehung Christi scheint in den Evangelien mehr wörtlich gelehrt zu werden, als das Uebrige. Und auf diesem Artikel von der Auferstehung beruht die ganze christliche Religion und deren Wahrheit, und mit dessen Aufhebung fällt die göttliche Sendung und Lehre Jesu Christi zusammen. Es kann Ihnen nicht entgehen, wie sehr Christus nach seiner Auferstehung von den

Todten sich bemühte, seine Schüler von der Wahrheit der eigentlich so genannten Auferstehung zu überzeugen. Diess Alles in Allegorien verwandeln, ist ebensoviel, als die ganze Wahrheit der evangelischen Geschichte umzustossen versuchen.

Diess Wenige wollte ich wiederum meiner Freiheit des Philosophirens gemäss anführen, die, wie ich dringend bitte, Sie gütig aufnehmen wollen.

London, 11. Febr. 1676.

Nächstens werde ich mit Ihnen über die gegenwärtigen Studien und Uebungen der kgl. Gesellschaft verhandeln, wenn Gott mir Leben und Gesundheit lässt.

26. Brief.

Simon de Vries an Spinoza.

Bester Freund!

Schon längst habe ich einmal bei Ihnen zu seyn gewünscht, aber die Zeitumstände und der harte Winter sind mir nicht hinlänglich günstig gewesen. Mitunter klage ich über mein Schicksal, weil es uns eine weite Strecke von einander trennt. Glücklich, ja höchst glücklich Ihr Hausgenosse, der mit Ihnen unter demselben Dache weilend beim Frühstück, Mittagsmahl, beim Spaziergang mit Ihnen über die wichtigsten Dinge Unterhaltungen führen kann. Obgleich nun unsere Leiber so weit von einander getrennt sind, so sind Sie mir doch im Geiste sehr oft gegenwärtig gewesen, besonders in Ihren Schriften, wo ich sie treibe und unter den Händen habe. Aber da unsern Genossen nicht Alles hinlänglich klar erscheint (und deswegen haben wir unsern Lerncursus noch einmal angefangen), und damit Sie nicht denken, dass ich Ihrer uneingedenk bin, so habe ich mich entschlossen, diesen Brief an Sie zu schreiben.

Was unsern Lerncursus angeht, so wird er in folgender Weise gehalten. Einer von uns (die Reihe aber geht herum) hat den Vortrag, erklärt nach seinem Begriff und demonstrirt ferner Alles nach der Reihenfolge und Ordnung Ihrer Lehrsätze; sodann, wenn es sich trifft, dass der Eine dem Andern nicht Genüge thun kann, haben wir es der Mühe werth gehalten, es anzumerken und an Sie darüber zu schreiben, damit es wo möglich uns klarer gemacht werde, und wir unter Ihrer Leitung die Wahrheit gegen die abergläubisch Frommen und Christlichen vertheidigen, ja den Angriff der ganzen Welt aushalten können. Als uns nun beim ersten

Durchlesen und Erklären nicht alle Definitionen klar schienen, so haben wir nicht dasselbe Urtheil über das Wesen der Definition gehabt. Das Zweitemal zogen wir in Ihrer Abwesenheit einen mathematischen Schriftsteller, der Borelli heisst, zu Rathe, denn dieser erwähnt das Wesen der Definition, des Axioms und des Heischesatzes und führt die Ansichten Anderer über diesen Gegenstand an. Seine eigene Meinung aber lautet so: „Definitionen," sagt er, „werden bei dem Beweise als Prämissen angewendet. Es ist daher nöthig, dass sie mit Evidenz erkannt werden, sonst kann man keine wissenschaftliche oder ganz evidente Kenntniss aus ihnen erlangen." Und an einem andern Orte: „Nicht leichtfertig, sondern mit der grössten Vorsicht muss die Art und Weise des Baues, oder das erste und bekannteste wesentliche Verhältniss eines Subjektes gesucht werden. Denn, wenn die Construktion und das bezeichnete Verhältniss unmöglich ist, dann wird keine wissenschaftliche Definition erzielt werden, wie wenn Jemand sagte, zwei grade Linien, die einen Raum einschliessen, heissen Figurallinien, so wären das Definitionen von nicht seienden Dingen und unmöglich; und desshalb würde man eher Unwissenheit als Wissenschaft aus ihnen ziehen. Sodann, wenn die Construktion oder das bezeichnete Verhältniss zwar möglich und wahr, aber uns unbekannt oder zweifelhaft ist, so wird diess dann keine gute Definition seyn. Denn Definitionen, die aus Unbekanntem und Zweifelhaftem entsprungen sind, werden auch ungewiss und zweifelhaft seyn, und desshalb werden sie wohl Vermuthung oder Meinung, aber kein sicheres Wissen gewähren." Von dieser Meinung scheint Tacquet abzuweichen, welcher glaubt, man könne aus einem falschen Satze unmittelbar zu einem wahren Schlusse vorschreiten, wie Ihnen bekannt ist. Clavius aber, dessen Ansicht er auch anführt, meint so: „Definitionen," sagt er, „sind Kunstausdrücke, und es ist nicht nöthig, dass man den Grund angiebt, warum eine Sache auf diese oder auf jene Weise definirt wird, sondern es ist genug, nie zu behaupten, dass die definirte Sache mit einer andern übereinkomme, wenn man nicht zuvor bewiesen hat, dass die gegebene Definition mit eben derselben übereinkomme." So will Borellus also, dass die Definition eines Subjekts aus dem ersten wesentlichen, uns ganz bekannten und wahren Verhältniss oder Bau bestehe. Clavius dagegen behauptet, es liege nichts daran, ob das Verhältniss das erste oder bekannteste oder wahre sey oder nicht, wenn man nur nicht behaupte, dass die Definition, die wir geben, mit einem Dinge übereinkommt, bevor man es bewiesen hat.

Ich würde die Meinung des Borellus der des Clavius vorziehen; wem Sie aber von beiden, oder ob Sie keinem von ihnen beistimmen, weiss ich nicht. Da sich mir also solche Schwierigkeiten über die Natur der Definition, die unter die Principien der Beweisführung gezählt wird, erhoben haben, und sich mein Geist nicht von ihnen befreien kann, so wünsche ich sehr und bitte dringend, dass Sie, wenn es Ihre Beschäftigung und Ihre Musse erlaubt, mir gefälligst Ihre Ansicht darüber schreiben und zugleich den Unterschied zwischen Axiomen und Definitionen beifügen. Borellus lässt keinen wahren gelten, ausser nur den Wortunterschied; Sie aber, glaube ich, nehmen einen anderen an. Ferner ist uns die dritte Definition nicht hinlänglich klar, als Beispiel habe ich angeführt, was Sie mir im Haag sagten, dass man nämlich eine Sache auf zweierlei Weise betrachten könne, entweder wie sie an sich ist oder in ihrem Verhältniss zu etwas Anderm. Wie z. B. der Verstand; dieser kann nämlich entweder als Denken oder als aus Vorstellungen bestehend betrachtet werden. Ich sehe jedoch nicht ein, worin hier der Unterschied besteht; denn ich meine, dass ich, wenn ich das Denken recht begreife, es unter Vorstellungen fassen muss, weil das Denken nach Entfernung von allen Vorstellungen aus ihm nothwendig zerstört werden muss. Da ich hiervon kein hinlänglich klares Beispiel habe, so bleibt die Sache selbst einigermassen dunkel und bedarf einer weiteren Erklärung. Endlich in der dritten Anmerkung des achten Lehrsatzes heisst es vom Anfang an: „Daraus erhellt, dass, obwohl man zwei real verschiedene Attribute begreift d. h. eines ohne Hülfe des andern, wir doch daraus nicht schliessen können, dass sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen; denn es gehört zur Natur der Substanz, dass man jedes von ihren Attributen an sich begreift, da nämlich alle Attribute, die sie hat, zugleich in ihr waren." Hier scheinen Sie vorauszusetzen, die Natur der Substanz sey so beschaffen, dass sie mehrere Attribute haben könne, was noch nicht bewiesen ist, ausser, wenn Sie sich auf die sechste Definition der schlechthin unendlichen Substanz oder Gottes beziehen; sonst, wenn angenommen wird, dass eine jede Substanz nur ein Attribut hat, und ich hätte zwei Vorstellungen von zwei Attributen, könnte ich richtig schliessen, dass da, wo zwei verschiedene Attribute, zwei verschiedene Substanzen sind. Worüber wir Sie auch um klarere Erläuterung bitten.

Ferner sage ich Ihnen meinen besten Dank für Ihre mir durch P. Balling mitgetheilten Schriften, die mich mit grosser Freude

erfüllt haben, besonders aber die Anmerkung zum 19. Lehrsatz. Wenn ich Ihnen hier in irgend Etwas, das in meiner Macht steht, dienen kann, so bin ich dazu für Sie bereit; Sie haben es mich nur wissen zu lassen. Ich habe einen Lehrcursus der Anatomie angefangen und bin fast halb damit fertig; bin ich ganz fertig, so werde ich einen chemischen anfangen und so Ihrem Rathe gemäss die ganze Medicin durchlaufen. Ich schliesse und erwarte die Antwort; seyen Sie mir nun gegrüsst, der ich bin

1663. Gegeben
Amsterdam, den
24. Februar.

Ihr
ganz ergebenster
S. J. de Vries.

An
S. Benedictus Spinoza
zu
Rijnsburgh.

---

27. Brief.

Spinoza an Simon de Vries.

Verehrter Freund!

Ihren von mir längst ersehnten Brief habe ich empfangen und sage Ihnen dafür, wie für Ihre Liebe gegen mich meinen besten Dank. Nicht weniger mir, als Ihnen, war Ihre beständige Abwesenheit lästig, inzwischen freue ich mich doch, dass meine kleinen Arbeiten Ihnen und mehreren Freunden von Nutzen sind. Denn so rede ich abwesend in Ihrer Abwesenheit mit Ihnen. Meinen Hausgenossen zu beneiden ist kein Grund; denn Niemand ist mir widerwärtiger und vor dem ich mich mehr in Acht nehmen müsste, als er; daher ich Sie und alle Bekannte ersucht haben will, ihm meine Ansichten nicht eher mitzutheilen, bis er zu einem reiferen Alter gekommen seyn wird. Noch ist er zu kindisch und unbeständig und mehr Liebhaber des Neuen als des Wahren. Aber diese kindischen Fehler wird er hoffentlich nach wenigen Jahren ablegen, ja, so weit ich aus seinem Naturell schliessen kann, halte ich es fast für sicher, daher fordern seine Anlagen mich wieder auf, ihn lieb zu haben.

Was die in Ihrem ganz verständig eingerichteten Lerncursus vorgelegten Fragen anbetrifft, so sehe ich Sie daran Anstoss nehmen, weil Sie nicht zwischen den Arten der Definitionen unterscheiden; nämlich zwischen der Definition, die zur Erklärung des

Dinges dient, dessen Wesenheit man nur sucht, und über welche allein man zweifelt, und zwischen der Definition, die blos zur Prüfung aufgestellt wird. Denn jene muss wahr seyn, weil sie ein bestimmtes Objekt hat. Diese aber erfordert diess nicht. Wenn z. B. Jemand mich um eine Beschreibung von Salomo's Tempel bittet, so muss ich ihm eine wahre Beschreibung von dem Tempel geben, wenn ich nicht blos eitles Geschwätz mit ihm haben will. Wenn ich mir aber im Geiste einen Tempel denke, den ich zu bauen wünsche, aus dessen Beschreibung ich schliesse, dass ich ein solches Grundstück, so viel tausend Steine und andere Materialien kaufen müsse, würde mir Jemand von gesundem Menschenverstande sagen, ich hätte falsch geschlossen, weil ich vielleicht eine falsche Definition gebraucht habe? oder würde Jemand von mir verlangen, dass ich meine Definition beweisen solle? Der würde mir in der That nichts Anderes sagen, als dass ich das, was ich gedacht hatte, nicht gedacht hätte, oder von mir den Beweis verlangen, dass ich das, was ich gedacht hatte, gedacht hätte, was gewiss albernes Zeug ist. Daher erklärt die Definition entweder eine Sache, sofern sie ausserhalb des Verstandes vorhanden ist, und dann muss sie wahr und von dem Lehrsatze oder dem Axiom nicht verschieden seyn, ausser, dass jener sich nur mit den Wesenheiten der Dinge oder ihrer Beschaffenheiten befasst, diess aber auch sich weiter erstreckt, nämlich auf die ewigen Wahrheiten; oder sie erklärt eine Sache, sofern sie von uns gedacht wird oder gedacht werden kann, und dann unterscheidet sie sich von dem Axiom und dem Satze auch darin, dass sie nichts verlangt, als dass sie als solche und nicht als Axiom unter dem Gesichtspunkte des Wahren gedacht werde. Daher ist das eine schlechte Definition, die nicht gedacht wird. Um diess begreiflich zu machen, will ich das Beispiel des Borellus nehmen: wenn nämlich Jemand sagte, zwei gerade Linien, die einen Raum einschliessen, heissen Figurallinien, so ist, wenn er hier unter gerader Linie das versteht, was man allgemein unter einer krummen Linie versteht, die Definition gut (denn bei dieser Definition würde man sich eine Figur wie z. B. ( ) und ähnliche denken), wenn er nur nachher keine Vierecke und andere Figuren meint. Wenn er aber unter Linie das versteht, was wir gewöhnlich darunter verstehen, so ist die Sache ganz unbegreiflich und daher keine Definition. Alles diess nun wird von Borellus, dessen Ansicht Sie sich anzueignen geneigt sind, ganz und gar vermengt. Ich setze ein anderes Beispiel hinzu, jenes nämlich, das Sie am Ende anführen. Wenn

ich sage, eine jede Substanz habe blos ein Attribut, so ist das ein blosser Lehrsatz und bedarf des Beweises. Wenn ich aber sage, unter Substanz verstehe ich das, was blos aus einem Attribute besteht, so wird das eine gute Definition seyn, nur müssen nachher die aus mehreren Attributen bestehenden Wesen mit einem andern von der Substanz verschiedenen Worte bezeichnet werden. Wenn Sie aber sagen, ich beweise nicht, dass die Substanz (oder das Wesen) mehrere Attribute haben könne, so haben Sie vielleicht auf die Beweise nicht aufmerken wollen, denn ich habe zwei aufgestellt: erstens, dass uns nichts evidenter ist, als dass ein jedes Wesen unter irgend einem Attribute von uns begriffen wird, und dass einem Wesen um so mehr Attribute beigelegt werden müssen, je mehr Realität oder Seyn es hat. Daher ist das schlechthin unendliche Wesen zu definiren u. s. w. Der zweite Beweis, und dem ich den Vorzug zuerkenne, ist, dass ich, je mehr Attribute ich einem Wesen beilege, demselben um so mehr Daseyn beizulegen gezwungen bin, d. h. destomehr ich dasselbe unter dem Gesichtspunkte des Wahren begreife; was ganz das Gegentheil wäre, wenn ich eine Chimäre oder etwas Aehnliches ausgedacht hätte. Wenn Sie aber sagen, Sie begreifen das Denken nicht anders als unter Vorstellungen, weil Sie nach Entfernung der Vorstellungen das Denken zerstören, so glaube ich, dass diess bei Ihnen desshalb der Fall ist, weil Sie, während Sie diess thun, dass Sie nämlich die Dinge denken, alle Ihre Gedanken und Begriffe ablegen. Daher ist es kein Wunder, dass Ihnen, wenn Sie alle Ihre Gedanken bei Seite gelegt haben, nachher nichts zum Denken übrig bleibt. Was aber die Sache betrifft, so glaube ich klar und deutlich genug bewiesen zu haben, dass der Verstand, obwohl unendlich, doch zur erschaffenen Natur, nicht aber zur erschaffenden gehört. Ich sehe ferner auch noch nicht, was diess zum Verständnisse der dritten Definition beitragen soll, wie auch nicht, warum sie ein Hinderniss in den Weg legen soll. Denn die Definition selbst, wie ich sie Ihnen, wenn ich nicht irre, gegeben habe, lautet so: „Unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist und durch sich begriffen wird d. h. dessen Begriff nicht den Begriff einer andern Sache in sich schliesst. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, ausser dass es Attribut hinsichtlich des Verstandes heisst, welcher der Substanz eine bestimmte derartige Natur beilegt." Diese Definition, sage ich, erklärt hinlänglich klar, was ich unter Substanz oder Attribut verstehen will. Sie wollen jedoch, was durchaus nicht nöthig ist, dass ich durch ein

Beispiel erkläre, wie eine und dieselbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden kann. Um jedoch nicht wortkarg zu erscheinen, will ich zwei geben. Erstens sage ich, dass man unter Israel den dritten Patriarchen versteht, dasselbe verstehe ich unter Jakob, weil diesem der Name Jakob desshalb zugelegt wurde, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Zweitens verstehe ich unter einer Fläche das, was alle Lichtstrahlen ohne alle Veränderung zurückwirft, dasselbe verstehe ich unter Weiss, ausser dass man es weiss rücksichtlich des Menschen nennt, der die Fläche betrachtet u. s. w.

28. Brief.

Spinoza an Simon de Vries.

Hochzuverehrender Freund!

Sie fragen mich, ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wissen, ob die Definition irgend eines Attributs wahr sey? Hierauf antworte ich, dass wir die Erfahrung nur zu dem bedürfen, was nicht aus der Definition der Sache geschlossen werden kann, wie z. B. das Daseyn der Modi, denn dieses kann nicht aus der Definition der Sache geschlossen werden. Wir bedürfen aber der Erfahrung nicht zu jenen Dingen, deren Daseyn sich nicht von ihrer Wesenheit unterscheidet und sonach aus ihrer Definition geschlossen wird; ja, keine Erfahrung wird uns diess je lehren können, denn die Erfahrung lehrt keine Wesenheiten der Dinge, sondern das Höchste, was sie bewirken kann, ist, unsern Geist zu bestimmen, dass er nur über gewisse Wesenheiten der Dinge denke. Da also das Daseyn der Attribute von ihrer Wesenheit nicht verschieden ist, so können wir dieselbe auch durch keine Erfahrung erlangen.

Auf Ihre weitere Frage, ob auch die Dinge oder die Beschaffenheiten der Dinge ewige Wahrheiten sind, sage ich: allerdings. Wenn Sie erwidern, warum ich sie nicht ewige Wahrheiten nenne, so antworte ich, um sie, wie man allgemein pflegt, von jenen zu unterscheiden, welche keine Sache oder Beschaffenheit einer Sache erklären, wie z. B.: aus Nichts wird Nichts; diese, sage ich, und ähnliche Lehrsätze werden schlechthin ewige Wahrheiten genannt, womit man nichts Anderes bezeichnen will, als dass solche Dinge ausser dem Geiste nicht vorhanden sind.

29. Brief.

Spinoza an Ludwig Meyer, Dr. der Philosophie und Medicin.

Mein theurer Freund!

Zwei Briefe habe ich von Ihnen erhalten, den einen vom 11. Januar, der mir durch Freund N. N. übergeben wurde, den andern aber vom 26. März, der von irgend einem Freunde aus Leyden geschickt wurde. Beide waren mir sehr angenehm, besonders da ich daraus ersah, dass Sie sich vollkommen wohl befinden und oft meiner gedenken. Ferner sage ich Ihnen meinen besten Dank für Ihre Freundlichkeit gegen mich und die Ehre, deren Sie mich stets gewürdigt haben, und ich bitte Sie zugleich überzeugt zu seyn, dass ich Ihnen nicht minder zugethan bin, was ich bei jeder Gelegenheit, so weit es meine schwachen Kräfte vermögen, darzuthun suchen werde. Und um damit den Anfang zu machen, will ich Ihnen die Fragen, die Sie mir in Ihren Briefen vorlegen, zu beantworten suchen. — Sie wünschen, dass ich Ihnen das Resultat meines Denkens über das Unendliche mittheile, was ich herzlich gerne thue.

Die Frage über das Unendliche ist stets Allen als die schwierigste, ja sogar als unlösbar erschienen, weil sie nicht zwischen dem, was seiner Natur nach oder kraft seiner Definition als Unendliches sich ergiebt, und zwischen dem, was keine Grenzen hat, was also nicht kraft seines Wesens, sondern kraft seiner Ursache unendlich ist, unterschieden haben. Sodann, weil sie auch nicht zwischen dem unterschieden haben, was unendlich genannt wird, weil es keine Grenzen hat, und zwischen dem, dessen Theile, obgleich wir ein Maximum und ein Minimum davon haben, wir doch durch keine Zahl erreichen und erklären können. Und weil sie endlich zwischen dem, was wir blos erkennen, aber in der Phantasie nicht vorstellen, und dem, was wir auch in der Phantasie vorstellen können, nicht unterschieden haben. Hätten sie, sage ich, hierauf geachtet, so wären sie nie einer so grossen Masse von Schwierigkeiten unterlegen, denn sie hätten dann klar erkannt, welches Unendliche nicht in Theile getheilt werden oder keine Theile haben kann, und welches sich gegentheilig verhält, und zwar ohne innern Widerspruch; ferner würden sie auch erkannt haben, welches Unendliche ohne irgend einen Widerspruch grösser seyn kann, als ein anderes Unendliches, und welches

wiederum nicht so aufgefasst werden kann, wie aus dem Folgenden sich deutlich ergeben wird.

Zuvörderst will ich jedoch diese vier, nämlich Substanz, Modus, Ewigkeit und Dauer mit wenigen Worten erläutern. Was ich in Bezug auf die Substanz beachtet wissen möchte, ist diess: erstens, dass das Daseyn zu ihrer Wesenheit gehört, d. h. dass aus ihrer blossen Wesenheit und Definition folgt, dass sie da ist, was ich Ihnen, wenn ich mich recht erinnere, vordem mündlich und ohne Beihülfe anderer Sätze nachgewiesen habe. Das zweite, und das auch aus diesem ersten folgt, ist, dass die Substanz nicht vielfach, sondern blos als einzige von derselben Natur da ist. Drittens endlich, dass alle Substanz nur unendlich gedacht werden kann. Die Affectionen der Substanz aber nenne ich Modi, deren Definition, insofern sie nicht die Definition der Substanz selbst ist, kein Daseyn in sich schliessen kann; obgleich sie daher da sind, können wir sie doch als nicht daseyend begreifen, woraus dann folgt, dass wir, wenn wir blos auf die Wesenheit der Modi und nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten, daraus, dass sie bereits da sind, nicht schliessen können, dass sie künftig daseyn werden oder nicht daseyn werden, oder ehedem dagewesen sind oder nicht dagewesen sind. Hieraus erhellt deutlich, dass wir das Daseyn der Substanz als ein der ganzen Art nach von dem Daseyn der Modi verschiedenes denken. Hieraus entspringt die Verschiedenheit zwischen Ewigkeit und Dauer, denn mit Dauer können wir blos das Daseyn der Modi ausdrücken, die der Substanz aber mit Ewigkeit d. h. mit dem unendlichen Genuss des Daseyns oder, obgleich man das in gutem Latein nicht sagen kann, des Seyns (*essendi*).

Aus Allem diesem steht deutlich fest, dass wir Daseyn und Dauer der Modi, wenn wir, wie sehr häufig geschieht, blos auf ihre Wesenheit, nicht aber auf die Ordnung der ganzen Natur achten, beliebig und zwar, ohne den Begriff, den wir von ihnen haben, irgendwie aufzuheben bestimmen, grösser oder kleiner denken und in Theile theilen können; dass aber Ewigkeit und Substanz, da sie nur als unendliche begriffen werden können, nichts dergleichen zulassen, ohne dass wir damit ihren Begriff aufheben. Desshalb reden diejenigen durchaus albern, um nicht zu sagen unsinnig, die die ausgedehnte Substanz als aus Theilen oder real von einander verschiedenen Körpern entstanden denken. Denn es ist dasselbe, als wenn einer aus der blossen Zusammenlegung und Aufeinanderhäufung vieler Zirkel ein Viereck oder ein Dreieck

oder etwas Anderes, seiner ganzen Wesenheit nach Verschiedenes, zusammen bringen wollte. Desshalb fällt die ganze Masse von Beweisen, die die Philosophen gemeiniglich aufhäufen, um die ausgedehnte Substanz als endliche darzuthun, von selbst zusammen. Denn alle jene Beweise setzen voraus, dass die körperliche Substanz aus Theilen zusammengebracht sey. Auf dieselbe Weise konnten auch Andere, die sich nachher der Ansicht hingaben, dass die Linie aus Punkten bestehe, viele Beweise finden, um zu zeigen, dass die Linie nicht ins Unendliche theilbar sey.

Wenn Sie jedoch fragen, warum wir aus Naturtrieb so geneigt sind, die ausgedehnte Substanz zu theilen, so antworte ich hierauf: weil wir die Quantität auf zweierlei Weisen denken, nämlich abstrakt oder oberflächlich, insofern wir sie vermittelst der Sinne in der Phantasie haben; oder als Substanz, was blos durch den Verstand geschieht. Betrachten wir daher die Quantität, insofern sie in der Phantasie ist, was sehr häufig und leichter geschieht, so finden wir sie theilbar, endlich, aus Theilen zusammengesetzt und vielfach; betrachten wir sie aber, insofern sie in dem Verstande ist, und fassen wir die Sache auf, wie sie an sich ist, was sehr schwer ist, dann finden wir sie, wie ich Ihnen vorher hinlänglich bewiesen habe, unendlich, untheilbar und einzig.

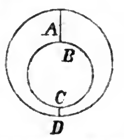
Weil wir ferner Dauer und Quantität beliebig bestimmen können, wenn wir sie nämlich als von der Substanz getrennt betrachten und sie von dem Modus, mittelst dessen sie von den ewigen Dingen kommt, absondern, so entsteht Zeit und Mass, nämlich Zeit, um die Dauer, Mass, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, dass wir sie, so weit als es möglich ist, leicht in der Phantasie vorstellen können. Dadurch ferner, dass wir die Affectionen der Substanz von der Substanz selber trennen und sie, um dieselben, so weit es möglich ist, leicht vorzustellen, in Klassen bringen, entsteht die Zahl, womit wir sie bestimmen. Hieraus ist deutlich zu ersehen, dass Mass, Zeit und Zahl nichts als Modi des Denkens oder vielmehr des einbildenden Vorstellens sind. Es ist demnach kein Wunder, dass Alle, die mit ähnlichen Begriffen, die sie noch dazu schlecht verstanden haben, den Fortgang der Natur zu verstehen versuchten, sich so wunderlich verstrickten, dass sie sich endlich nicht herauswinden konnten, ohne Alles über den Haufen zu werfen und Unsinniges, ja das Unsinnigste zuzulassen. Denn da es Vieles giebt, was man auf keine Weise mit der Phantasie, sondern blos mit dem Verstande fassen kann, wie Substanz, Ewigkeit u. a. m., so ist es

eben so viel, wenn Jemand Dinge dieser Art mit solchen Begriffen zu erklären sucht, die blosse Hülfsmittel der Phantasie sind, als ob er sich bemühte, mit seiner Phantasie unsinnig zu seyn. Auch die Modi der Substanz selbst werden nie richtig erkannt werden können, wenn man sie mit solchen Gedankendingen oder Hülfsmitteln der Phantasie vermengt. Denn wenn wir diess thun, trennen wir sie von der Substanz und dem Modus, mittels welches sie aus der Ewigkeit kommen, ohne welche sie doch nicht richtig verstanden werden können.

Damit Sie diess noch deutlicher ersehen, nehmen Sie folgendes Beispiel: wenn Jemand die Dauer abstrakt begriffe und sie, indem er sie mit der Zeit vermengte, in Theile zu theilen anfinge, so könnte er nie erkennen, auf welche Weise z. B. eine Stunde vorübergehen könne. Denn damit eine Stunde vorübergehe, wird es nöthig seyn, dass zuerst ihre Hälfte und dann die Hälfte des Uebrigen und dann die Hälfte, die von diesem Uebrigen noch da ist, vorüberginge, und wenn man so fort ins Unendliche die Hälfte von dem Uebrigen abzieht, wird man nie zum Ende der Stunde gelangen können. Desshalb haben Viele, die die Gedankendinge nicht von realen zu unterscheiden gewohnt sind, zu behaupten gewagt, dass die Dauer aus Momenten zusammengesetzt sey, und sind so in die Scylla gerathen, während sie die Charybdis zu vermeiden wünschten. Denn die Dauer aus Momenten zusammensetzen, heisst eben so viel, als die Zahl aus der blossen Addition von Nullen.

Da nun aus dem eben Gesagten genugsam klar ist, dass weder Zahl noch Mass noch Zeit, da sie blosse Hülfsmittel der Phantasie sind, unendlich seyn können, denn sonst wäre Zahl nicht Zahl, Mass nicht Mass, Zeit nicht Zeit, so ist hieraus deutlich zu ersehen, wesshalb Viele, die diese drei mit den Dingen selber vermengten, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kannten, das wirklich Unendliche geleugnet haben. Aber wie elend ihre Schlüsse sind, können die Mathematiker ermessen, die sich von Beweisen solches Schlages nicht in Dingen behindern lassen, die sie klar und bestimmt aufgefasst haben. Denn ausserdem, dass sie Vieles gefunden haben, was durch keine Zahl erklärt werden kann, was die Unzulänglichkeit der Zahlen, Alles zu bestimmen, genugsam offenbart, haben sie auch Vieles, was durch keine Zahl entsprechend bezeichnet werden kann, sondern jede Zahl, die es geben kann, übersteigt; und doch schliessen sie nicht, dass solche Dinge wegen der Menge der Theile alle Zahl übersteigen, sondern

desshalb, weil die Natur des Dinges nicht ohne offenbaren Widerspruch eine Zahl leiden kann, wie z. B. alle Ungleichheiten des Raumes, der zwischen den beiden Kreisen AB und CD liegt, und alle Veränderungen, die eine Materie, welche sich darin bewegt, erleiden muss, alle Zahl übersteigen. Und diess schliesst man doch nicht aus dem zu grossen Umfange des dazwischen liegenden Raumes, denn welchen kleinen Theil davon wir auch nehmen, die Ungleichheiten dieses kleinen Theils werden doch alle Zahl übersteigen; man schliesst es auch nicht daraus, was bei anderen Dingen vorkommt, dass wir kein Maximum und Minimum davon haben, denn beides haben wir in unserm Beispiel, das Maximum AB, das Minimum CD; wir schliessen es vielmehr nur daraus, dass die Natur des Raumes, der zwischen zwei Kreisen liegt, die verschiedene Mittelpunkte haben, nichts Derartiges zulassen kann. Wenn daher Jemand alle jene Ungleichheiten durch eine gewisse Zahl bestimmen wollte, so würde er auch zugleich bewirken müssen, dass der Kreis kein Kreis sey.



So auch, um auf unser Thema zurückzukehren, wenn Jemand alle Bewegungen der Materie, die bisher gewesen sind, bestimmen wollte, indem er nämlich sie und ihre Dauer unter eine gewisse Zahl und Zeit brächte, so würde der nichts Anderes versuchen, als die körperliche Substanz, die wir nur als daseyend begreifen können, ihrer Affectionen zu berauben und zu bewirken, dass sie die Natur, die sie hat, nicht habe. Ich könnte diess hier deutlich beweisen, so wie auch vieles Andere, was ich in diesem Briefe berührt habe, wenn ich es nicht für überflüssig hielte.

Aus allem nun Gesagten ist deutlich zu ersehen, dass Manches seiner Natur nach unendlich ist und auf keine Weise als endlich begriffen werden kann, Manches aber kraft seiner Ursache, der es innewohnt, unendlich ist, was jedoch, abstrakt begriffen, in Theile getheilt und als Endliches betrachtet werden kann; und Manches endlich ist unendlich oder, wenn man lieber will, unbegrenzt zu nennen, weil es mit keiner Zahl erreicht werden kann, was man jedoch als grösser oder kleiner denken kann, weil nicht folgt, dass das nothwendig sich gleich seyn muss, was durch keine Zahl erreicht werden kann, wie aus dem angeführten Beispiele und aus vielen andern hinlänglich offenbar ist.

Ich habe nun schliesslich die Ursachen der Irrthümer und Verwirrungen, die bei der Untersuchung über das Unendliche entstanden sind, kurz dargestellt und sie alle, wenn ich nicht irre,

so erklärt, dass ich nicht glaube, dass noch eine Frage über das Unendliche übrig ist, die ich hier nicht berührt habe, oder die sich aus dem Gesagten nicht sehr leicht beantworten liesse. Desshalb glaube ich, ist es nicht der Mühe werth, Sie hierbei länger aufzuhalten.

Diess jedoch will ich noch beiläufig bemerken, dass die neueren Peripatetiker meiner Ansicht nach den Beweis der Alten schlecht verstanden haben, womit sie das Daseyn Gottes darzuthun strebten. Denn wie ich ihn bei einem Juden, Rabbi Chasdai genannt, finde, lautet er so: „Wenn es einen Fortgang der Ursachen ins Unendliche giebt, so wird Alles, was es giebt, auch Verursachtes seyn; nun kommt aber keinem Verursachten zu, kraft seiner Natur nothwendig dazuseyn, folglich ist nichts in der Natur, zu dessen Wesenheit gehört, nothwendig dazuseyn. Diess ist aber widersinnig, folglich auch jenes." Die Kraft des Beweises liegt demnach nicht darin, dass es unmöglich ist, dass es in der Wirklichkeit ein Unendliches oder einen Fortgang der Ursachen ins Unendliche gebe, sondern blos darin, dass man voraussetzt, dass Dinge, die ihrer Natur nach nicht nothwendig da sind, nicht von einem seiner Natur nach nothwendig daseyenden Dinge zum Daseyn bestimmt werden können.

Ich würde nun, weil mich die Zeit zu eilen zwingt, zu Ihrem zweiten Brief übergehen, doch das, was er enthält, werde ich besser, wenn Sie mich mit einem Besuche beehren, beantworten können. Ich bitte Sie also, baldmöglichst zu kommen, denn die Zeit meines Umzugs eilt rasch herbei. So viel für jetzt. Leben Sie wohl und gedenken Sie stets meiner, der ich bin etc.

---

30. Brief.

Spinoza an Peter Balling.

Geliebter Freund!

Ihr letztes Schreiben, wenn ich nicht irre vom 26. vergangenen Monats, habe ich richtig erhalten; es hat mich mit nicht geringer Trauer und Betrübniss erfüllt, obgleich sich diese sehr vermindert haben, wenn ich Ihre ruhige Einsicht und Seelenstärke bedenke, wodurch Sie die Widerwärtigkeiten des Schicksals oder vielmehr der Weltmeinung, gerade dann, wenn sie Sie mit den stärksten Waffen bekämpfen, zu verachten wissen. Meine Betrübniss wächst jedoch täglich, und desshalb bitte und beschwöre ich Sie bei

unserer Freundschaft, nicht zu unterlassen, mir ausführlich zu schreiben. Was die Ahnungen betrifft, deren Sie erwähnen, dass Sie nämlich von Ihrem Kinde, als es noch gesund und wohl war, solche Seufzer hörten, wie es nachher ausstiess, als es krank war und bald nachher dem Schicksale unterlag, so möchte ich glauben, dass diess kein wirkliches Seufzen, sondern blos Ihre Einbildung war, weil Sie sagen, dass Sie, wenn Sie sich aufrichteten und sich sammelten, um es zu hören, es nicht so deutlich hörten als vorher oder nachher, wenn Sie wieder in Schlaf versunken waren. Diess zeigt sicherlich, dass jenes Seufzen nichts als blosse Einbildung war, die ungebunden und frei einen gewissen Seufzer sich nachdrücklicher und lebendiger vorstellen konnte, als zur Zeit, wo Sie sich aufrichteten, um das Gehör nach einem bestimmten Orte zu richten. Was ich hier sage, kann ich durch einen andern Fall, der mir vergangenen Winter in Rhynsburg begegnete, bestätigen und zugleich erklären. Als ich an einem Morgen, da es bereits tagte, aus einem sehr schweren Traume erwachte, schwebten mir die Bilder, die ich im Traume gesehen hatte, so lebendig vor Augen, als ob es wirkliche Gegenstände wären, und besonders das Bild eines schwarzen und aussätzigen Brasilianers, den ich nie vorher gesehen hatte. Dieses Bild verschwand grösstentheils, wenn ich, um mich durch etwas Anderes zu zerstreuen, die Augen auf ein Buch oder auf etwas Anderes heftete; sobald ich aber die Augen wieder von einem solchen Gegenstande abwendete und sie ohne Aufmerksamkeit auf etwas richtete, erschien mir dasselbe Bild des Mohren mit derselben Lebendigkeit und so öfters, bis es nach und nach am Haupte verschwand. Ich sage nun, dass dasselbe, was mir in meinem innern Sinne als Gesicht erschien, bei Ihnen im Gehöre erschien, weil aber die Ursache sehr verschieden war, so war Ihr Fall eine Ahnung, der meinige aber nicht. Aus dem, was ich jetzt sagen werde, wird sich die Sache klar ergeben. Die Wirkungen der Einbildungskraft entstehen aus der Verfassung entweder des Körpers oder des Geistes. Diess beweise ich, um alle Weitläufigkeit zu vermeiden, für jetzt blos durch die Erfahrung. Wir machen die Erfahrung, dass Fieber und andere körperliche Aufregungen Ursachen von Delirien sind, und dass diejenigen, die ein schweres Blut haben, sich nichts als Händel, Beschwerlichkeiten, Morde und dgl. einbilden. Wir sehen auch, dass die Einbildung blos von der Seelenverfassung bestimmt wird, da sie erfahrungsgemäss in Allem die Spuren des Verstandes verfolgt und ihre Bilder und Worte ordnungsgemäss, wie der Verstand seine

Beweise, mit einander verkettet und verknüpft, so dass wir fast nichts erkennen können, wovon sich nicht die Vorstellung sofort ein Bild mache. Da sich diess so verhält, so sage ich, dass alle Wirkungen der Phantasie, die von körperlichen Ursachen ausgehen, nie Vorzeichen künftiger Dinge seyn können, weil ihre Ursachen keine künftigen Dinge in sich schliessen. Aber Wirkungen der Phantasie oder Bilder, die ihre Ursachen von der Geistesverfassung herleiten, können Vorzeichen von etwas Zukünftigem seyn, weil der Geist etwas Zukünftiges verwirrt vorher wahrnehmen kann. Desshalb kann er sich diess so fest und lebendig in der Phantasie vorstellen, als ob ein solches Ding gegenwärtig wäre, nämlich ein Vater (um ein dem Ihrigen ähnliches Beispiel anzuführen) liebt seinen Sohn dermassen, dass er und sein geliebter Sohn gleichsam ein und derselbe sind. Und weil (nach dem, was ich bei einer andern Gelegenheit nachgewiesen habe) von den Affectionen der Wesenheit des Sohnes und was daraus folgt, es im Denken nothwendig eine Vorstellung geben muss, und der Vater wegen der Vereinigung, die er mit seinem Sohne hat, ein Theil des genannten Sohnes ist, so muss die Seele des Vaters nothwendig an der vorstellbaren Wesenheit des Sohnes und seinen Affectionen und dem, was daraus folgt, Theil nehmen, wie ich an einem andern Orte ausführlicher nachgewiesen habe. Weil ferner die Seele des Vaters in der Vorstellung an dem, was das Wesen des Sohnes betrifft, Theil hat, so kann er, wie gesagt, sich bisweilen etwas von dem, was seine Wesenheit betrifft, so lebendig in der Phantasie vorstellen, als ob er es vor sich hätte, wenn nämlich folgende Bedingungen dabei zusammentreffen:

1) Wenn der Fall, der dem Sohne in seinem Lebenslaufe begegnen wird, merkwürdig ist.
2) Wenn es ein solcher seyn wird, den wir uns sehr leicht vorstellen können.
3) Wenn die Zeit, in der sich dieser Fall ereignen wird, nicht sehr fern ist.
4) Endlich wenn der Körper wohlbeschaffen ist, nicht blos rücksichtlich der Gesundheit, sondern auch, wenn er frei und aller Sorgen und Beschäftigungen ledig ist, die äusserlich die Sinne verwirren.

Dazu kann noch dienen, dass wir dasjenige denken, was meistens dem ähnliche Vorstellungen erweckt. Z. B. wenn wir, während wir mit diesem oder jenem reden, Seufzer hören, so wird es meist geschehen, dass, wenn wir wiederum an denselben

Menschen denken, uns jene Seufzer, die wir, während wir mit ihm redeten, mit den Ohren vernahmen, in Erinnerung kommen werden. — Diess, lieber Freund, ist meine Ansicht über Ihre Frage. Ich gestehe, ich war sehr kurz, aber ich habe mich bemüht, Ihnen Stoff zu geben, mit der ersten beliebigen Gelegenheit an mich zu schreiben etc.

Voorburg, 20. Juli 1664.

31. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und unbekannter Freund!

Schon häufig habe ich Ihre neulich herausgekommene Schrift nebst deren Anhange aufmerksam durchgelesen. Ich darf eher zu Anderen, als zu Ihnen, von der sehr grossen Gediegenheit, die ich darin gefunden habe, und von dem Vergnügen, welches ich daraus geschöpft, erzählen, doch das kann ich nicht verschweigen, dass sie mir, je häufiger ich sie aufmerksam durchgehe, um so mehr gefällt, und ich beständig etwas darin finde, was ich vorher nicht bemerkt hatte. Jedoch will ich, um in diesem Briefe nicht als Schmeichler zu erscheinen, den Verfasser nicht all zu viel bewundern. Ich weiss, dass die Götter Alles nur um den Preis der Anstrengungen verleihen. Um Sie aber nicht all zu lang mit meiner Bewunderung aufzuhalten, will ich Ihnen sagen, wer es ist, und wie es kommt, dass er als ein Ihnen Unbekannter sich eine solche Freiheit nimmt, an Sie zu schreiben. Es ist ein Mann, der von Sehnsucht nach reiner und lauterer Wahrheit getrieben, in diesem kurzen und hinfälligen Leben, so weit es unsere menschliche Geisteskraft gestattet, ganz in der Wissenschaft zu fussen trachtet, der sich bei der Erforschung der Wahrheit kein anderes Ziel vorgesetzt hat, als die Wahrheit selbst, der durch die Wissenschaft weder Ehrenstellen noch Reichthum, sondern reine Wahrheit und Ruhe, als die Wirkung der Wahrheit zu erlangen sucht, und der unter allen Wahrheiten und Wissenschaften sich an keiner mehr, als an der Metaphysik, wenn auch nicht an der ganzen, so doch an einem Theile derselben sich ergötzt, und der seine ganze Lebensfreude darein setzt, seine Musse und seine erübrigten Stunden damit zuzubringen. Aber nicht Jeder ist so glücklich oder wendet solchen Fleiss an, wie Sie nach meiner Ueberzeugung

angewendet haben, und desshalb gelangt nicht Jeder zu der Vollkommenheit, wohin, wie ich aus Ihrem Werke ersehe, Sie bereits gelangt sind. Mit einem Worte, es ist ein Mann, den Sie näher kennen lernen können, wenn es Ihnen gefällt, ihn sich so zu verbinden, dass Sie ihm seine stockenden Gedanken aufschliessen und gleichsam durchdringen. — Doch, ich kehre zu Ihrer Schrift zurück. Wie ich darin Vieles gefunden habe, was meinem Geschmack ausserordentlich zusagte, so habe ich auch einiges Schwerverdauliche angetroffen, und was mir, als einem Ihnen Unbekannten, keineswegs ziemen möchte, Ihnen so entgegen zu halten, um so mehr, da ich nicht weiss, ob es Ihnen angenehm oder unangenehm seyn wird; und diess ist der Grund, warum ich diess vorausschicke und Sie frage, ob ich mir — wenn Sie in diesen Winterabenden Zeit dazu übrig haben, und es Ihnen gefällig ist, auf die Schwierigkeiten, die für mich in Ihrem Buche noch übrig sind, zu antworten — erlauben darf, Ihnen einige davon zu übersenden, jedoch nur unter der Bedingung und mit der inständigen Bitte, dass ich Sie nicht an einer nothwendigeren und Ihnen angenehmeren Sache hindere. Denn ich wünsche gemäss den in Ihrem Buche gegebenen Versprechungen nichts sehnlicher, als eine ausführlichere Erklärung und Veröffentlichung Ihrer Meinungen. Ich hätte das, was ich endlich der Feder und dem Papiere anvertraue, Ihnen mit persönlichem Grusse dargelegt, weil mir jedoch erstlich Ihr Aufenthalt unbekannt war, sodann mich auch eine ansteckende Krankheit und endlich mein Geschäft verhinderten, wurde diess immer von einer zur andern Zeit verschoben.

Damit jedoch dieser Brief nicht ganz leer sey, und weil ich auch die Hoffnung hege, es werde Ihnen nicht unangenehm seyn, will ich Ihnen nur Eins vorlegen: dass Sie nämlich hie und da, sowohl in den Principien, als in den metaphysischen Betrachtungen (sei es, um eine eigene Meinung oder um den Cartesius, dessen Philosophie Sie lehrten, zu erklären) behaupten, dass Erschaffen und Erhalten eins und dasselbe sey (was denen, die ihre Gedanken darauf gerichtet haben, an und für sich so klar ist, dass es sogar der erste Begriff ist), und dass Gott nicht blos die Substanzen, sondern auch die Bewegung in den Substanzen geschaffen habe, d. h. dass Gott nicht nur durch fortwährendes Schaffen die Substanzen in ihrem Zustande, sondern auch ihre Bewegung und ihr Streben erhalte. Gott z. B. bewirkt nicht nur, dass die Seele durch Gottes unmittelbares Wollen und Wirken (es ist eins, wie man es auch nennen möge), fortdauere und in ihrem Zustande verharre,

sondern er ist auch die Ursache, dass sie sich in solcher Weise zur Bewegung der Seele verhält, d. h. sowie das beständige Schaffen Gottes bewirkt, dass die Dinge fortdauern, so geschieht auch das Streben oder die Bewegung der Dinge durch dieselbe Ursache in ihnen, weil es ausser Gott keine Ursache der Bewegung giebt. Es folgt also, dass Gott nicht nur die Ursache von der Substanz des Geistes, sondern auch von jedem Streben oder jeder Bewegung des Geistes ist, die wir Willen nennen, wie Sie an verschiedenen Orten behaupten; aus welcher Behauptung auch nothwendig zu folgen scheint, entweder dass es in der Bewegung oder im Willen des Geistes nichts Böses gebe, oder dass Gott selbst unmittelbar jenes Böse bewirke, denn auch das, was wir böse nennen, geschieht durch die Seele und folglich durch einen solchen unmittelbaren Einfluss und die Mitwirkung Gottes. Z. B. Adams Seele will von der verbotenen Frucht essen, es muss also nach dem oben Gesagten nicht nur folgen, dass Adams Wille dieses durch Gottes Einfluss will, sondern auch, wie gleich gezeigt werden wird, dass er es so will; so dass also jene verbotene Handlung Adams, insofern Gott nicht nur seinen Willen bewegte, sondern auch insofern er diesen auf solche Weise bewegte, entweder an sich nicht böse ist, oder dass Gott selbst das zu bewirken scheint, was wir böse nennen.

Weder Sie noch Cartesius scheinen diesen Knoten dadurch zu lösen, dass Sie sagen, das Böse sey das Nichtseyende, wobei Gott nicht mitwirkt; denn wovon ging der Wille zum Essen, oder der Wille der Teufel zum Uebermuthe aus? Denn da der Wille (wie Sie richtig bemerken) nichts von dem Geiste selbst Verschiedenes, sondern diese oder jene Bewegung oder ein Streben des Geistes ist, so wird sowohl zu dieser, als zu jener Bewegung die Mitwirkung Gottes nöthig seyn. Nun ist aber, wie ich aus Ihren Schriften sehe, Gottes Mitwirkung nichts Anderes, als eine Sache durch seinen Willen auf diese oder jene Art bestimmen; woraus folgt, dass also Gott gleichermassen bei dem bösen Willen, sofern er böse ist, wie bei dem guten, sofern er gut ist, mitwirke d. h. ihn bestimme. Denn der Wille Gottes, der schlechthin die Ursache von Allem ist, was sowohl in der Substanz, als in dem Streben da ist, scheint auch die erste Ursache des bösen Willens zu seyn, insofern er böse ist. Sodann geschieht keine Willensbestimmung in uns, ohne dass Gott sie von Ewigkeit her gewusst hat; sonst, wenn er sie nicht gewusst hat, setzen wir in Gott eine Unvollkommenheit. Aber wie hat sie Gott anders gewusst, als

durch seine Rathschlüsse? Seine Rathschlüsse sind also die Ursache unserer Bestimmungen, und so scheint wiederum zu folgen, dass der böse Wille entweder nichts Böses ist, oder dass Gott die unmittelbare Ursache jenes Bösen ist und es bewirkt. Die Unterscheidung der Theologen zwischen der Handlung und dem der Handlung anhängenden Bösen kann hier nicht Statt finden, denn Gott hat sowohl die Handlung, als die Weise der Handlung beschlossen, d. h. Gott hat nicht nur beschlossen, dass Adam essen sollte, sondern auch, dass er nothwendig gegen den Befehl essen sollte. Es scheint demnach wiederum zu folgen, dass entweder das Essen des Adam gegen die Vorschrift nicht böse ist, oder dass Gott selbst es bewirkt.

Diess ist es, hochverehrter Herr, was ich im Augenblicke in Ihrer Schrift nicht begreifen kann, denn es ist gewagt, auf beiden Seiten das Aeusserste zu behaupten. Von Ihrem scharfsinnigen Urtheile und Ihrem Fleisse erwarte ich aber eine mich befriedigende Antwort, und hoffe, dass ich in meinen folgenden Briefen zeigen werde, wie viel ich Ihnen dafür schuldig bin. Seyen Sie, verehrter Herr, überzeugt, dass ich aus keiner andern Ursache, als aus Liebe zur Wahrheit nach diesen Dingen frage. Ich bin frei, an keinen Beruf gebunden, ernähre mich von ehrbarem Handel und wende die Zeit, die mir übrig bleibt, auf diese Gegenstände. Ich bitte noch ergebenst, dass Ihnen meine Einwendungen nicht unangenehm seyn mögen. Wenn Sie Willens sind, mir hierauf zu antworten, was ich sehnlichst wünsche, so schreiben Sie an etc.

Dortrecht, den 12. Decbr. 1664.

Wilh. van Blyenbergh.

---

32. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Unbekannter Freund!

Ihren Brief vom 12. December, der in einem andern vom 24. desselben Monats beigeschlossen war, habe ich erst am 26. zu Schiedam erhalten, aus welchem ich ersehen habe, dass Sie innige Liebe zur Wahrheit haben, und diese allein das Ziel aller Ihrer Bestrebungen ist. Diess hat mich, dessen Seele ebenfalls auf nichts Anderes gerichtet ist, zu dem Schlusse gebracht, nicht nur Ihrem Wunsch, Ihre mir jetzt übersandten und in Zukunft zu

übersendenden Fragen nach meinen Verstandeskräften zu beantworten, vollkommen zu willfahren, sondern auch von meiner Seite Alles beizutragen, was einer weiteren Bekanntschaft und aufrichtigen Freundschaft dienen kann; denn was mich betrifft, so stelle ich unter allem dem, was nicht in meiner Macht ist, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden Freundschaft zu schliessen, weil ich glaube, dass wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt ist, ruhiger lieben können, als solche Menschen, weil es ebenso unmöglich ist, die Liebe aufzulösen, die sie gegenseitig für einander hegen — indem dieselbe in der Liebe, die jeder von ihnen zur Wahrheitserkenntniss hat, begründet ist — als es unmöglich ist, die einmal erfasste Wahrheit selbst nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdiess die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Willkür stehen, geben kann, indem nichts als die Wahrheit die verschiedenen Sinnesweisen und Gemüther ganz zu vereinen vermag. Ich schweige von den hohen Vortheilen, die daraus entspringen, um Sie nicht länger bei Dingen aufzuhalten, die Sie ohne Zweifel selbst wissen, obwohl ich es bis jetzt gethan habe, um Ihnen desto besser zu zeigen, wie angenehm mir es auch in Zukunft seyn wird, Gelegenheit zu finden, Ihnen meine Dienstwilligkeit zu erweisen.

Um jedoch die gegenwärtige Gelegenheit zu ergreifen, will ich zur Sache kommen und auf Ihre Frage antworten, die sich darum dreht, nämlich: dass es klar zu folgen scheine, sowohl aus Gottes Vorsehung, die sich von seinem Willen nicht unterscheidet, als aus Gottes Mitwirkung und seiner fortwährenden Erschaffung der Dinge, dass es entweder keine Sünden und kein Böses giebt, oder dass Gott diese Sünden und dieses Böse bewirkt. Sie erklären aber nicht, was Sie unter dem Bösen verstehen, und so viel man aus dem Beispiel von dem bestimmten Willen Adams entnehmen kann, scheinen Sie unter dem Bösen den Willen selbst zu verstehen, sofern er in solcher Weise bestimmt gefasst würde, oder sofern er dem Gebote Gottes widerstritte, und desshalb sagen Sie (wie ich ebenfalls, wenn sich die Sache so verhielte), es sey ein grosser Unsinn eines von diesen beiden aufzustellen, nämlich: dass Gott selbst die Dinge, die gegen seinen Willen sind, bewirke, oder dass dieselben gut seyen, trotzdem dass sie gegen den Willen Gottes stritten. Was mich betrifft, kann ich nicht zugeben, dass Sünde und Böses etwas Positives sind, und noch viel weniger, dass etwas gegen den Willen Gottes ist oder geschieht. Im Gegentheile sage ich nicht nur, dass die Sünde nichts Positives ist,

sondern ich behaupte auch, dass wir nur uneigentlich oder nach menschlicher Sprachweise sagen können, dass wir gegen Gott sündigen, wie wenn wir sagen, dass die Menschen Gott beleidigen.

Denn was das erste betrifft, so wissen wir, dass Alles, was ist, an und für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf etwas Anderes, Vollkommenheit einschliesst, die sich in jeder Sache soweit erstreckt, als sich die Wesenheit der Sache selbst erstreckt, denn die Wesenheit ist auch nichts Anderes. Ich nehme z. B. den Entschluss oder den bestimmten Willen Adams, von der verbotenen Frucht zu essen. Dieser Entschluss oder dieser bestimmte Wille, an sich allein betrachtet, schliesst so viel Vollkommenheit ein, als er an Realität ausdrückt, und das kann man daraus erkennen, dass wir nämlich in den Dingen keine Unvollkommenheit wahrnehmen können, wenn wir nicht auf andere Dinge Acht haben, die mehr Realität haben; und desshalb können wir in dem Beschlusse Adams, wenn wir ihn an sich betrachten und ihn nicht mit andern vollkommeneren oder einen vollkommeneren Zustand darstellenden Dingen vergleichen, keine Unvollkommenheit finden; ja man kann ihn sogar mit unendlichen anderen in Vergleich damit weit vollkommeneren Dingen vergleichen, wie mit Steinen, Baumstämmen u. s. w. Diess giebt in der That auch jeder zu, denn jeder betrachtet die Dinge, die er bei dem Menschen verabscheut und mit Widerwillen ansieht, bei den Thieren mit Bewunderung, wie die Kriege der Bienen und die Eifersucht der Tauben u. s. w., was man bei den Menschen verachtet, und nichts desto weniger halten wir darum die Thiere für vollkommener. Da diess so ist, so folgt klar, dass die Sünden, da sie nichts als eine Unvollkommenheit anzeigen, nicht in Etwas bestehen können, was eine Realität ausdrückt, wie in Adams Beschluss und in dessen Ausführung.

Ueberdiess können wir auch nicht sagen, dass Adams Wille mit dem Gesetze Gottes streite und desswegen böse sey, weil er Gott missfiel; denn ausserdem, dass es eine grosse Unvollkommenheit in Gott setzte, wenn etwas gegen seinen Willen geschähe und wenn er etwas verlangte, dessen er nicht mächtig wäre, und seine Natur auf solche Weise bestimmt wäre, dass er, wie die erschaffenen Wesen, mit manchen Dingen Sympathien, mit anderen Antipathien hätte, so würde es auch überhaupt mit dem Willen der göttlichen Natur streiten; denn weil dieser von seinem Verstande nicht verschieden ist, so ist es ebenso unmöglich, dass etwas gegen seinen Willen, als dass etwas gegen seinen Verstand

geschieht, d. h. das, was gegen seinen Willen geschähe, müsste solcher Natur seyn, dass es auch seinem Verstande widerstritte, wie z. B. ein rundes Viereck. Weil nun also der Wille oder der Beschluss Adams, an sich betrachtet, weder böse noch auch eigentlich gesprochen gegen den Willen Gottes war, so folgt, dass Gott die Ursache davon seyn könne, ja, nach jenem Grunde, den Sie bemerken, seyn müsse; jedoch nicht, in sofern er böse war, denn das Böse, das darin war, war nichts Anderes, als der Zustand der Beraubung, welchen Adam wegen jener That annehmen musste, und es ist gewiss, dass die Beraubung nicht etwas Positives ist, und dass dieselbe in Rücksicht auf unseren, nicht aber auf Gottes Verstand so genannt wird. Diess entspringt aber daraus, weil wir alles Einzelne derselben Gattung, Alles das z. B., was eine äussere Menschengestalt hat, durch eine und dieselbe Definition ausdrücken und desshalb urtheilen, Alles das sey gleich geeignet zu der höchsten Vollkommenheit, die wir aus solcher Definition ableiten können; wenn wir aber Eines finden, dessen Werke jener Vollkommenheit widerstreiten, dann urtheilen wir davon, dass es derselben beraubt sey und von seiner Natur abirre, was wir nicht thun würden, wenn wir es nicht auf eine solche Definition zurückgebracht und ihm eine solche Natur beigelegt hätten. Weil aber Gott die Dinge weder abstrakt kennt, noch derartige allgemeine Definitionen bildet, noch den Dingen mehr Realität zukommt, als der göttliche Verstand und die göttliche Macht ihnen beigelegt und in der That verliehen hat, so folgt offenbar, dass man von jener Beraubung nur rücksichtlich unseres Verstandes, nicht aber rücksichtlich des göttlichen sprechen kann.

Dadurch ist, wie mir scheint, die Frage ganz gelöst. Um jedoch den Weg noch mehr zu ebnen und allen Zweifel zu heben, muss ich nothwendig folgende zwei Fragen beantworten, nämlich erstens: warum die Schrift sagt, Gott verlange, dass sich die Gottlosen bekehren; und auch, warum er dem Adam verboten hat, von dem Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen hatte. Zweitens, dass aus meinen Worten zu folgen scheine, dass die Gottlosen durch Stolz, Habsucht, Verzweiflung u. s. w. Gott eben so verehren, als die Guten durch Edelsinn, Geduld, Liebe u. s. w., weil sie ja den Willen Gottes vollziehen.

Zur Beantwortung des ersten sage ich, dass die Schrift, weil sie vorzüglich für das Volk passt und dient, beständig in menschlicher Weise spricht; denn das Volk ist zum Begreifen der er-

habenen Dinge ungeschickt, und das ist der Grund, wesshalb ich überzeugt bin, dass Alles, was Gott den Propheten als zum Heile nothwendig geoffenbart hat, in Gesetzesform niedergeschrieben ist; und auf diese Weise haben die Propheten ganze Gleichnisse erdichtet, indem sie nämlich Gott, weil er die Mittel des Heiles und des Verderbens geoffenbart hatte und deren Ursache war, als König und Gesetzgeber schilderten; die Mittel, die nichts als Ursachen sind, Gesetze nannten und sie nach Art und Weise der Gesdtze niederschrieben; das Heil und das Verderben, die nur Wirkungen sind, die nothwendig aus jenen Mitteln fliessen, als Belohnung und Strafe aufstellten und mehr nach diesem Gleichnisse, als nach der Wahrheit alle ihre Worte ordneten und Gott hie und da wie einen Menschen darstellten, bald erzürnt, bald barmherzig, bald Zukünftiges, bald von Eifer und Argwohn ergriffen, ja vom Teufel selbst betrogen, so dass die Philosophen und mit ihnen Alle, die über dem Gesetze sind, d. h. die die Tugend nicht wie ein Gesetz, sondern aus Liebe, weil sie das Vorzüglichste ist, befolgen, an derartigen Worten keinen Anstoss nehmen dürfen.

Demnach bestand das dem Adam erlassene Gebot blos darin, dass Gott dem Adam offenbarte, dass das Essen von jenem Baume den Tod bewirke, wie er uns durch den natürlichen Verstand offenbart, dass Gift tödtlich ist. Wenn Sie aber fragen, zu welchem Zwecke er diess ihm offenbart habe, gebe ich zur Antwort, um ihn durch Wissen um so vollkommener zu machen. Gott nun fragen, warum er ihm nicht einen vollkommeneren Willen gegeben habe, ist eben so unsinnig, als zu fragen, warum er dem Kreise nicht alle Eigenschaften der Kugel gegeben habe, wie aus dem oben Gesagten ganz deutlich folgt, und ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 im ersten Theile der nach geometrischer Methode bewiesenen cartesischen Principien dargethan habe.

Was die zweite Schwierigkeit betrifft, so ist es zwar wahr, dass die Gottlosen den Willen Gottes auf ihre Weise ausdrücken, sie sind jedoch desshalb mit den Guten in keinem Betreffe zu vergleichen. Denn je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um so mehr Theil hat sie auch an der Göttlichkeit und drückt um so mehr Gottes Vollkommenheit aus. Da also die Guten unschätzbar mehr Vollkommenheit als die Schlechten haben, so kann auch ihre Tugend mit der Tugend der Schlechten nicht verglichen werden, desswegen weil die Schlechten die göttliche Liebe entbehren, die aus der Erkenntniss Gottes fliesst und durch die wir allein uns

nach unserem menschlichen Verstande Diener Gottes nennen. Ja, weil sie Gott nicht kennen, sind sie nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, welches unbewusst dient und im Dienste verbraucht wird. Die Guten dagegen dienen mit Bewusstseyn und werden durch Dienen vollkommener.

---

33. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Werthester Herr und Freund!

Im ersten Augenblicke, als ich Ihren Brief erhielt und schnell durchlief, war ich Willens, ihn nicht nur sogleich zu beantworten, sondern auch Vieles zu verwerfen. Je mehr ich ihn jedoch durchlas, desto weniger Stoff zu Einwendungen fand ich, und so gross das Verlangen war, das mich ergriffen hatte, ihn zu lesen, so gross war das Vergnügen, das ich beim Lesen empfand. Bevor ich jedoch zu meiner Bitte gehe, dass Sie mir nämlich einige Schwierigkeiten lösen mögen, müssen Sie zuerst wissen, dass ich zwei Hauptregeln habe, wonach ich immer zu philosophiren strebe: die erste Regel ist der klare und bestimmte Begriff meines Verstandes, die zweite das offenbarte Wort Gottes oder Gottes Wille. Mit ersterer suche ich ein Freund der Wahrheit, mit beiden aber ein christlicher Philosoph zu seyn; und wenn es mir nach langer Prüfung einmal begegnet, dass meine natürliche Erkenntniss entweder mit diesem Worte zu streiten oder weniger gut mit ihm übereinzustimmen scheint, so hat dieses Wort bei mir so viel Ansehen, dass die Begriffe, die ich mir als klar vorstelle, mir eher verdächtig sind, als dass ich sie über und gegen jene Wahrheit, die ich mir in jenem Buche vorgeschrieben glaube, setzte. Und was Wunder? denn ich will fest glauben, jenes Wort sey Gottes Wort, d. h. es sey von dem höchsten und vollkommensten Gotte gekommen, der mehr Vollkommenheiten in sich schliesst, als ich begreifen kann; und vielleicht wollte er von sich selbst und seinen Werken mehr Vollkommenheiten bekannt machen, als ich mit meinem endlichen Verstande heute, heute, sage ich, begreifen kann; denn es kann geschehen, dass ich mich selber durch meine Werke grösserer Vollkommenheiten beraubt habe, und daher könnte ich, wenn ich vielleicht mit jener Vollkommenheit begabt wäre, deren ich durch eigene Handlungen beraubt bin, be-

greifen, dass alles das, was in jenem Worte uns aufgestellt und gelehrt wird, mit meinen gesundesten Geistesbegriffen im Einklange stehe. Weil ich mir aber selbst verdächtig bin, ob ich nicht durch fortwährenden Irrthum mich selbst eines bessern Zustandes beraubt habe, und, wie Sie in den Prinzipien Th. 1, Lehrsatz 15, aufstellen, unsere Erkenntniss, wenn sie noch so klar ist, noch eine Unvollkommenheit einschliesst, so neige ich mich lieber auch ohne Grund zu jenem Worte hin, gestützt auf dieses Fundament, dass es von dem Vollkommensten ausgegangen ist (denn das setze ich jetzt voraus, weil der Beweis davon nicht hieher gehört oder zu lang seyn würde) und desshalb von mir geglaubt werden muss. Wenn ich mich nun blos von meiner ersten Regel mit Ausschluss der zweiten leiten liesse, als ob ich sie nicht hätte, oder sie nicht dawäre, und darnach über Ihren Brief urtheilte, so müsste ich Vieles zugeben, wie ich auch zugebe, und müsste gegen Ihre subtilen Begriffe Bedenken tragen. Die zweite Regel aber zwingt mich, weit anderer Meinung als Sie zu seyn, doch will ich jene nach Massgabe eines Briefes unter Leitung der einen und der andern Regel etwas ausführlicher prüfen.

Zuvörderst hatte ich gemäss der unter erstens aufgestellten Regel gefragt, ob es nicht, weil nach Ihrem Satze Erschaffen und Erhalten ein und dasselbe war, und weil Gott nicht nur die Dinge, sondern auch die Bewegungen und Modi der Dinge in ihrem Zustande verbleiben machte d. h. mit ihnen zusammen wirkte, daraus zu folgen schiene, dass es kein Böses giebt, oder dass Gott selbst das Böse bewirke, indem ich mich auf die Regel stützte, dass nichts gegen den Willen Gottes geschehen kann, sonst würde es eine Unvollkommenheit in sich schliessen, oder es müssten die Dinge, die Gott bewirkt (worunter auch die Dinge, die wir böse nennen, begriffen scheinen), auch böse seyn. Weil aber auch das einen Widerspruch einschliesst, und ich, wie ich denselben auch wenden und drehen mag, mich nicht von der Setzung eines Widerspruchs frei machen konnte, wendete ich mich desshalb an Sie, als den besten Ausleger Ihrer Begriffe. In Ihrer Antwort sagen Sie, dass Sie auf Ihrer ersten Ansicht bestehen, dass nämlich nichts gegen den Willen Gottes geschehe oder geschehen könne. Da aber diese Schwierigkeit einer Antwort bedurfte, ob also Gott etwas Böses thue, so leugnen Sie, „dass die Sünde etwas Positives sey,“ und fügen hinzu, „man könne nur ganz uneigentlich sagen, dass wir gegen Gott sündigen,“ und im Anhange Th. 1, Cap. 6 sagen Sie: „Es giebt kein schlechthin Böses,

wie an sich offenbar ist, denn was da ist, schliesst, an sich betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend etwas Anderes, eine Vollkommenheit in sich, die sich immer in jeder Sache soweit erstreckt, als sich die Wesenheit der Sache selbst erstreckt, und desshalb folgt ganz klar, dass die Sünden, weil sie nichts als eine Unvollkommenheit bezeichnen, nicht in etwas bestehen können, was eine Wesenheit ausdrückt." Wenn die Sünde, das Böse, der Irrthum, oder wie man es nennen will, nichts Anderes ist, als den vollkommenen Zustand verlieren oder dessen beraubt werden, so scheint schlechterdings zu folgen, dass das Daseyn nicht etwa etwas Böses oder eine Unvollkommenheit ist, sondern dass irgend ein Böses in einer vorhandenen Sache entstehen kann. Denn das Vollkommene wird durch eine ebenso vollkommene Handlung nicht eines vollkommeneren Zustandes beraubt werden, sondern wohl dadurch, dass wir uns zu einem Unvollkommenen hinneigen, weil wir die uns überlassenen Kräfte missbrauchen. Diess scheinen Sie nicht böse, sondern weniger gut zu nennen, weil die Dinge an sich betrachtet, Vollkommenheit in sich schliessen, sodann, weil den Dingen, wie Sie sagen, nicht mehr Wesenheit zukommt, als der göttliche Verstand und Macht ihnen zuertheilt hat und wirklich überträgt; und desshalb können sie auch nicht mehr Daseyn in ihren Handlungen zeigen, als sie Wesenheit empfangen haben. Denn, wenn ich nicht mehr noch weniger Verrichtungen vollführen kann, als ich Wesenheit erhielt, so kann man auch keine Beraubung eines vollkommeneren Zustandes erdichten, denn wenn nichts gegen den Willen Gottes geschieht, und wenn nur allein so viel geschieht, als Wesenheit übertragen ist, wie kann das Böse, welches Sie die Beraubung des besseren Zustandes nennen, gedacht werden? Wie ist Jemand im Stande, durch eine so festgesetzte und abhängige Handlung den vollkommeneren Zustand zu verlieren? Ich bin daher der Ueberzeugung, dass Sie, hochgeehrter Herr, eines von beiden behaupten müssen, entweder dass es etwas Böses giebt, oder wenn nicht, dass es keine Beraubung des besseren Zustandes geben kann. Denn dass es kein Böses gebe und man doch des besseren Zustandes verlustig werde, scheint mir im Widerspruch zu stehen. Sie werden aber sagen, durch die Beraubung des vollkommeneren Zustandes fallen wir zwar ins weniger Gute, aber schlechthin nicht ins Böse. Sie haben (Anhang, Th. 1, Cap. 5) mich gelehrt, dass man nicht über Worte streiten solle, darum streite ich jetzt nicht, ob jenes schlechthin genannt werden müsse oder nicht, sondern nur, ob nicht aus einem

besseren in einen schlimmeren Zustand fallen, bei uns mit Recht ein schlimmerer Zustand oder ein schlechter Zustand genannt wird und genannt werden muss. Aber Sie werden dagegen einwenden, jener böse Zustand enthält noch viel Gutes; ich aber frage, ob nicht derjenige Mensch, der durch seine Unklugheit Ursache gewesen ist, dass er des vollkommeneren Zustandes beraubt wurde und folglich nun geringer ist, als er vorher war, böse genannt werden kann?

Um aber der vorhergehenden Schlussfolgerung, weil Ihnen einige Schwierigkeiten in Bezug darauf bleiben, auszuweichen, behaupten Sie, dass es zwar ein Böses gebe und in Adam gewesen sey, dass es aber nichts Positives sey und wohl in Rücksicht auf unsere, nicht aber auf Gottes Erkenntniss so genannt werde, und dass es in Rücksicht auf uns Beraubung (jedoch nur soweit wir uns dadurch der besten Freiheit, die auf unsere Natur Bezug hat und in unserer Macht ist, selbst berauben), in Rücksicht auf Gott aber Verneinung sey. Hier aber wollen wir untersuchen, ob das, was Sie böse nennen, wenn es nämlich in Bezug auf uns böse wäre, nicht böse wäre, ferner ob das Böse — so, wie Sie wollen verstanden — hinsichtlich Gottes nur Verneinung genannt werden müsse.

Auf das erste glaube ich schon oben gewissermassen geantwortet zu haben, und obwohl ich zugebe, dass, wenn ich weniger vollkommen bin, als ein anderes Wesen, dieses noch nichts Böses in mir setzen könne, weil ich ja keinen besseren Zustand vom Schöpfer verlangen kann, und es blos bewirken könne, dass mein Zustand nach Graden verschieden ist, so werde ich desshalb doch nicht zugeben und gestehen können, dass, wenn ich nun unvollkommener bin, als ich vorher war und ich mir diese Unvollkommenheit durch meine Schuld geschaffen habe, ich insofern um so schlechter sey, wenn, sage ich, ich mich selbst, bevor ich je in Unvollkommenheit gefallen war, betrachte und mich mit anderen damals mit grösserer Vollkommenheit, als ich, Begabten, vergleiche, so wird jene geringere Vollkommenheit nichts Böses, sondern etwas nach Graden weniger Gutes seyn. Wenn ich aber, nachdem ich aus dem vollkommeneren Zustande herausgetreten und dessen durch eigenen Unverstand beraubt bin, mich selbst mit meiner ersten Gestalt, worin ich aus der Hand meines Schöpfers hervorging und vollkommener war, vergleiche, muss ich urtheilen, dass ich schlechter bin, als vorher; denn nicht der Schöpfer, sondern ich selbst habe mich dazu gebracht, denn meine Kräfte reichten mir,

wie Sie selbst zugestehen, zu, um mich vor dem Irrthume zu bewahren.

Was das zweite betrifft, ob nämlich das Böse, welches nach Ihrer Ansicht in der Beraubung des besseren Zustandes besteht, den nicht nur Adam, sondern wir Alle durch vorschnelle und allzu ungeordnete Handlung verloren haben, ob es, sage ich, in Rücksicht auf Gott reine Verneinung sey, so müssen wir, um dieses mit gesundem Geiste zu prüfen, sehen, wie Sie den Menschen hinstellen und vor allem Irrthume von Gott abhängig machen, und wie Sie denselben Menschen nach dem Irrthume hinstellen. Vor dem Irrthume beschreiben Sie ihn so, dass ihm nicht mehr Wesenheit zukommt, als ihm der göttliche Verstand und Macht zuertheilt hat und wirklich überträgt, d. h. (wenn ich Sie recht verstehe) dass der Mensch nicht mehr noch weniger Vollkommenheit haben kann, als Gott Wesenheit in ihn gelegt hat. Das heisst aber den Menschen solcher Art von Gott abhängig machen, wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. s. w. Wenn aber diess Ihre Ansicht ist, dann begreife ich nicht, was die Worte in den Principien Thl. 1 Satz 15 besagen sollen: „Da aber der Wille frei ist, sich zu bestimmen, so folgt, dass wir die Macht haben, die Fähigkeit der Zustimmung innerhalb der Grenzen des Verstandes zu halten und hiemit zu bewirken, dass wir nicht in Irrthum verfallen.“ Oder scheint es nicht ein Widerspruch, den Willen so frei, dass er sich vor einem Irrthume bewahren kann, und zugleich so abhängig von Gott zu machen, dass er nicht mehr noch weniger Vollkommenheit hervorbringen kann, als Gott ihm Wesenheit gegeben hat? In Bezug auf das zweite, nämlich: wie Sie den Menschen nach dem Irrthume hinstellen, sagen Sie, dass der Mensch durch allzu schnelles Handeln, indem er nämlich den Willen nicht in den Grenzen der Erkenntniss hält, sich selbst des vollkommeneren Zustandes beraubt. Mir scheint aber, dass Sie sowohl hier, als in den Principien der Philosophie, die beiden Extreme dieser Beraubung näher hätten erklären sollen, was er vor der Beraubung besessen und was er nach dem Verluste jenes vollkommenen Zustandes (wie Sie ihn nennen) sich bewahrt habe. Es wird zwar gesagt, was wir verloren, aber nicht, was wir behalten haben (Princip. Thl. I, Lehrsatz 15). „Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums besteht also in der blossen Beraubung der besten Freiheit, was Irrthum genannt wird.“ Lassen Sie uns diess so gut als möglich in der Weise, die Sie aufstellen, prüfen. Sie behaupten nicht blos, dass es so verschiedene Arten zu denken in uns

giebt, wovon wir die einen die des Wollens, die andern die des Erkennens nennen, sondern dass auch eine solche Ordnung unter ihnen Statt findet, dass wir die Dinge nicht eher wollen müssen, bevor wir sie klar erkennen. Denn Sie behaupten, dass, wenn wir unsern Willen in den Grenzen des Verstandes halten, wir niemals irren werden, und dass es endlich in unserer Gewalt ist, den Willen in den Grenzen des Verstandes zu halten. Wenn ich dies ernstlich überdenke, so muss nothwendig eines von beiden wahr seyn: entweder alles das, was gesetzt wird, ist erdichtet, oder Gott hat uns diese Ordnung eingeprägt. Wenn er sie uns eingeprägt hat, wäre es nicht widersinnig zu behaupten, das sey ohne Endzweck geschehen, und Gott verlange nicht, dass wir irgend eine Ordnung beobachten und befolgen, denn das würde in Gott einen Widerspruch setzen. Und wenn wir eine in uns gesetzte Ordnung beobachten müssen, wie können wir so von Gott abhängig seyn und bleiben? Denn wenn Niemand mehr noch weniger Vollkommenheit hat, als er Wesenheit erhalten hat, und wenn diese Kraft aus den Wirkungen erkannt werden muss, so hat der, welcher seinen Willen über die Grenzen des Verstandes hinaus ausdehnt, nicht so viel Kräfte von Gott empfangen, sonst würde er sie zur Wirkung bringen, und folglich hat auch der, welcher irrt, von Gott nicht die Vollkommenheit, nicht zu irren, erhalten, sonst würde er nie irren. Denn nach Ihnen ist so viel Wesenheit gegeben, als Vollkommenheit bewirkt wird. Sodann, wenn uns Gott so viel Wesenheit ertheilt hat, dass wir jene Ordnung beobachten können, wie wir sie ja nach Ihrer Behauptung bewahren können, und wenn wir so viel Vollkommenheit hervorbringen, als wir Wesenheit erlangt haben, wie kommt es, dass wir jene Ordnung überschreiten, und wie, dass wir sie überschreiten können und den Willen nicht immer in den Grenzen des Verstandes halten? Drittens: Wenn ich von Gott so sehr abhänge, wie es nach dem oben Gezeigten Ihre Behauptung ist, dass ich den Willen weder innerhalb noch ausserhalb der Grenzen des Verstandes halten kann, wenn Gott mir nicht zum voraus so viel Wesenheit gegeben und nach seinem Willen eines oder das andere vorher bestimmt hat, wie kann mir also, wenn wir es tiefer betrachten, die Willensfreiheit zu Theil werden? Scheint es nicht einen Widerspruch in Gott zu setzen, dass er uns die Ordnung vorschreibe, unsern Willen in den Grenzen unseres Verstandes zu halten und uns nicht so viel Wesenheit oder Vollkommenheiten zu gewähren, um sie zu beobachten; und wenn er uns nach Ihrer Ansicht so

viel Vollkommenheit überlassen hat, so könnten wir gewiss nie irren, denn so viel Wesenheit wir besitzen, so viel Vollkommenheit müssen wir hervorbringen und stets die uns verliehenen Kräfte in unserem Wirken zeigen. Unsere Irrthümer sind aber ein Beweis, dass wir eine solche Macht, die von Gott so abhinge (wie Sie behaupten), nicht besitzen; es muss demnach eins von beiden wahr seyn, entweder dass wir von Gott nicht so abhangen, oder dass wir die Macht, nicht zu irren, in uns haben. Nun haben wir aber in uns die Macht zu irren, wie Sie behaupten, also hangen wir nicht so von Gott ab.

Aus dem Gesagten scheint nun klar die Unmöglichkeit hervorzugehen, dass das Böse oder des besseren Zustandes Beraubtwerden, in Rücksicht auf Gott, Verneinung sey. Denn was heisst beraubt werden oder den vollkommeneren Zustand verlieren? Ist es nicht, von der grösseren zu der geringeren Vollkommenheit, und folglich von der grösseren zu der geringeren Wesenheit übergehen und von Gott in ein gewisses Mass von Vollkommenheit und Wesenheit versetzt werden? Ist es nicht zu wollen, dass wir ohne vollkommene Erkenntniss seiner keinen andern Zustand erlangen können, er müsste es denn anders beschlossen und gewollt haben? Ist es möglich, dass jenes, vom allwissenden und höchstvollkommenen Wesen hervorgebrachte Geschöpf, welches nach seinem Willen einen solchen Zustand der Wesenheit behalten sollte, ja, mit welchem Gott, um es in diesem Zustande zu halten, beständig zusammenwirkt, dass es, sage ich, in der Wesenheit abwiche d. h. in der Vollkommenheit ohne Erkenntniss Gottes geringer würde? Hierin scheint ein Unsinn enthalten zu seyn, oder ist es kein Unsinn, zu sagen, Adam habe einen vollkommneren Zustand verloren und sey folglich zu jener Ordnung, die Gott in seine Seele gelegt hatte, untauglich geworden, und Gott habe keine Erkenntniss davon, von welcher Art und wie gross die von Adam verscherzte Vollkommenheit gewesen war. Lässt sich begreifen, dass Gott ein Wesen so abhängig hinstelle, dass es nur eine Handlung dieser Art hervorbrächte und dann wegen dieser Handlung den vollkommneren Zustand verlöre (abgesehen davon, dass er schlechthin die Ursache davon wäre) und er dennoch keine Kenntniss davon habe? Ich gebe zu, dass zwischen einer Handlung und dem einer Handlung anhängenden Bösen ein Unterschied Statt findet; dass aber das Böse, in Rücksicht auf Gott, eine Verneinung sey, übersteigt meine Fassungskraft. Dass Gott die Handlung wisse, dieselbe bestimme und dabei mitwirke

und dennoch das Böse, was in jener Handlung ist, sowie deren Ausgang nicht kenne, scheint mir in Gott unmöglich. Lassen Sie uns denken, Gott wirke mit in meinem Zeugungsakte mit meiner Frau; denn es ist etwas Positives, und folglich hat Gott eine genaue Kenntniss davon. Aber, sofern ich jenen Akt missbrauche und es mit der Frau eines Andern, gegen mein gegebenes Versprechen und meinen Schwur, zu thun habe, ist jener Akt vom Bösen begleitet. Was wäre nun hier, in Rücksicht auf Gott, Negatives? Nicht, dass ich den Zeugungsakt begehe, denn soweit dieser positiv ist, wirkt Gott dabei mit. Es muss also jenes Böse, was jenen Akt begleitet, nur darin liegen, dass ich gegen das eigene Bündniss oder gegen Gottes Gebot mit einer Andern zu thun habe, mit der es mir nicht erlaubt ist. Ist es nun aber begreiflich, dass Gott unsere Handlungen wissen, dabei mitwirken und doch nicht wissen solle, mit welcher wir jene Handlung hervorbringen, um so mehr, da Gott auch bei der Handlung jener Frau, mit der ich zu thun hatte, mitwirkt? Das von Gott zu denken, scheint gewagt. Betrachten Sie die Handlung des Tödtens; soweit es eine positive Handlung ist, wirkt Gott dabei mit, jedoch die Wirkung dieser Handlung, nämlich die Zerstörung eines Wesens und die Auflösung eines Geschöpfes Gottes sollte er nicht wissen, als ob sein eignes Werk Gott unbekannt wäre? Ich fürchte Ihren Sinn nicht ganz zu begreifen, denn Ihre Begriffe sind zu scharfsinnig, als dass Sie einen so hässlichen Irrthum begingen. Vielleicht werden Sie dabei stehen bleiben, dass jene Handlungen, wie ich sie setze, ganz gut und von keinem Bösen begleitet sind, aber dann kann ich nicht begreifen, was Sie das Böse nennen, welches auf die Beraubung des vollkommneren Zustandes folgt, und dann würde die Welt in ewige und fortwährende Verwirrung gesetzt, und wir den Thieren gleichgestellt werden. Sehen Sie doch, welchen Nutzen diese Ansicht der Welt bringen würde!

Sie verwerfen die gewöhnliche Beschreibung vom Menschen und theilen einem jeden Menschen so viel Vollkommenheit zu, als Gott ihm zu seinen Verrichtungen hat zukommen lassen. Auf diese Weise scheinen Sie mir aber anzunehmen, dass die Gottlosen durch ihre Handlungen Gott ebenso verehren, wie die Frommen. Warum? Weil beide keine vollkommneren Handlungen hervorbringen können, als ihnen beiden Wesenheit gegeben ist, und sie durch ihr Wirken beweisen. Auch in Ihrer zweiten Antwort scheinen Sie meiner Frage nicht zu genügen, indem Sie sagen: „Je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um so mehr hat sie auch Theil an

der Gottheit und drückt um so mehr die Vollkommenheit Gottes aus. Da also die Frommen unschätzbar mehr Vollkommenheit haben, als die Gottlosen, so kann ihre Tugend mit der Tugend der Gottlosen nicht verglichen werden. Die Gottlosen sind, weil sie Gott nicht erkennen, nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künstlers, welches unbewusst dient und im Dienen sich abnutzt, die Frommen dagegen dienen mit Bewusstseyn und werden im Dienen vollkommener." — Bei beiden aber ist das wahr, dass sie nicht in weiterem Umfange handeln können, denn je mehr Vollkommenheit dieser vor jenem hervorbringt, desto mehr Wesenheit hat auch der eine vor dem andern empfangen. Verehren demnach die Gottlosen mit ihrer geringen Vollkommenheit Gott nicht ebenso, wie die Frommen? Nach Ihrer Ansicht erheischt ja Gott nichts weiter von den Gottlosen, sonst hätte er mehr Wesenheit in sie gelegt, aber mehr Wesenheit hat er nicht gegeben, wie aus den Wirkungen ersichtlich ist, also verlangt er nicht mehr von ihnen. Und wenn nun ein Jeder insbesondere nicht mehr noch weniger thut, als Gott will, warum wäre der, der zu wenig handelt, aber doch so viel, als Gott von ihm verlangt, Gott nicht ebenso genehm, als der Fromme? Zudem scheinen Sie, sowie wir durch das Böse, welches eine Handlung begleitet, durch unsere Thorheit nach Ihrer Ansicht den vollkommneren Zustand verlieren, auch hier anzunehmen, dass wir durch die Beschränkung des Willens innerhalb der Grenzen der Erkenntniss nicht nur so vollkommen bleiben als wir sind, sondern dass wir überdiess durch Dienen vollkommener werden. Diess enthält nach meiner Ueberzeugung einen Widerspruch, wenn wir nur so viel von Gott abhangen, dass wir nicht mehr und nicht weniger Vollkommenheit hervorbringen können, als wir Wesenheit empfangen haben, d. h. als Gott wollte, dass wir dann durch Thorheit schlechter oder durch Klugheit besser werden sollten. Sie scheinen also nichts Anderes anzunehmen, als dass, wenn der Mensch so ist, wie Sie ihn schildern, die Bösen durch ihre Werke Gott ebenso verehren, wie die Guten durch die ihrigen, und auf diese Weise werden wir von Gott eben so abhängig gemacht, wie die Elemente, Pflanzen, Steine u. s. w.

Wozu soll also unser Verstand dienen? Wozu die Macht, den Willen in den Grenzen des Verstandes zu halten? Wesshalb ist uns jene Ordnung eingeprägt? Und sehen Sie doch von der andern Seite, wessen wir uns berauben, nämlich des sorgfältigen und ernsten Nachdenkens, uns selbst nach der Regel der Vollkommen-



heit Gottes und der uns eingeprägten Ordnung vollkommen zu machen; wir berauben uns des Gebetes und des Flehens zu Gott, wodurch wir so oft ausserordentlichen Trost empfangen zu haben uns bewusst sind, wir berauben uns der ganzen Religion und aller jener Hoffnung und Beruhigung, die wir von dem Gebete und der Religion hoffen. In der That, wenn Gott keine Kenntniss vom Bösen hat, ist es viel weniger glaublich, dass er das Böse strafen werde. Was sind also noch für Gründe vorhanden, dass ich nicht jegliche Schandthat, wenn ich nur dem Richter entgehe, mit Begierde vollführe? Warum soll ich nicht durch die verwerflichsten Mittel mir Reichthum erwerben, warum nicht ohne Unterschied, wohin mich das Fleisch zieht, das, was mir beliebt, vollführen? Sie werden sagen, weil man die Tugend an und für sich selbst lieben müsse. Wie kann ich aber die Tugend lieben? es ist mir nicht so viel Wesenheit und Vollkommenheit mitgetheilt, und wenn man so viel Beruhigung aus diesem wie aus jenem haben kann, wozu thue ich mir Gewalt an, den Willen in den Grenzen des Verstandes zu halten? Warum thue ich nicht das, wozu mich die Leidenschaften treiben? Warum tödte ich nicht heimlich einen Menschen, der mir irgendwo im Wege steht? u. s. w. Sehen Sie, wie wir allen Gottlosen und der Bosheit Thür und Thor öffnen? Wir machen uns den Klötzen und alle unsere Handlungen den Bewegungen der Uhren gleich.

Nach dem Gesagten scheint mir der Ausspruch sehr gewagt, dass man blos uneigentlich sagen könne, wir sündigen gegen Gott; denn wozu dient die uns gegebene Macht, den Willen in den Grenzen des Verstandes zu halten, wenn wir durch Ueberschreitung derselben nicht gegen jene Ordnung sündigen? Sie werden vielleicht entgegnen, das sey keine Sünde gegen Gott, sondern gegen uns selbst; denn wenn man von uns eigentlich sagte, dass wir gegen Gott sündigen, müsste man auch sagen, dass etwas gegen den Willen Gottes geschehe, was Ihnen zufolge unmöglich ist. Also auch die Sünde. Inzwischen muss eines von beiden wahr seyn, dass Gott entweder will oder nicht will. Wenn er will, wie kann das Böse in Rücksicht auf uns daseyn? wenn er nicht will, so würde es nach Ihrer Meinung nicht geschehen. Obwohl diess aber nach Ihrer Ansicht einen Widersinn in sich begriffe, so scheint es doch höchst gefährlich, die vorerwähnten Widersinnigkeiten zuzulassen; wer weiss, ob ich bei sorgfältiger Untersuchung nicht ein Mittel finden könnte, um dieses auf irgend eine Weise auszugleichen.

Und somit will ich die Untersuchung Ihres Briefes nach meiner ersten Hauptregel endigen. Bevor ich jedoch zur Untersuchung nach der zweiten Regel übergehe, will ich noch zwei Dinge vorbringen, die Ihren Brief betreffen, und die Sie in den Principien Theil 1, Lehrsatz 15 geschrieben haben. Das erste ist, dass Sie behaupten, „wir könnten die Macht des Wollens und Urtheilens in den Grenzen des Verstandes zurückhalten," was ich nicht schlechthin zugeben kann. Denn wäre das wahr, so würde sich unter den Unzähligen doch wenigstens ein Mensch finden, der sich mit jener Macht begabt zeigte; es kann auch Jeder an sich erfahren, dass er, welche Kräfte er auch aufwende, jenen Zweck doch nicht erreichen kann, und wer daran zweifelt, mag sich selbst prüfen, wie oft auch dann, wenn er seine höchste Kraft aufbietet, die Leidenschaften trotz des Verstandes seine Vernunft besiegen. Sie werden aber sagen, dass es, wenn wir darin weniger leisten, nicht daher kommt, weil es uns unmöglich ist, sondern weil wir nicht den hinreichenden Fleiss anwenden. Ich antworte hierauf, dass, wenn es möglich wäre, unter so vielen Tausenden wenigstens Einer gefunden würde. Aber unter allen Menschen ist nicht Einer dagewesen, noch ist jetzt einer da, der sich zu rühmen wagte, er sey nicht in Irrthümer verfallen. Was für sicherere Beweise kann man dafür beibringen, als die Beispiele selbst? Wenn es wenige Menschen gäbe, würde es doch einen geben, da es nun aber gar keinen giebt, so giebt es auch keinen Beweis dafür. Sie werden wiederum entgegnen, wenn es möglich ist, dass ich dadurch, dass ich mein Urtheil zurück-, und den Willen in den Grenzen des Verstandes halte, einmal bewirken kann, dass ich nicht irre, warum konnte ich bei Anwendung derselben Sorgfalt dieses nicht immer bewirken? Ich erwidere: Ich kann nicht sehen, dass wir heute so viele Kräfte haben, um immer darin zu verharren; einmal kann ich in einer Stunde, wenn ich alle Kraft anspanne, einen Weg von zwei Meilen zurücklegen, aber ich kann das nicht immer leisten; so kann ich mich mit höchster Anstrengung einmal vor dem Irrthume bewahren, aber, um es immer zu leisten, fehlen mir die Kräfte. Es scheint mir klar, dass der erste Mensch, als er aus der Hand jenes vollkommenen Künstlers hervorging, mit jenen Kräften begabt war, dass er aber (wie ich hierin mit Ihnen übereinstimme) durch nicht hinlänglichen Gebrauch oder durch Missbrauch jener Kräfte den vollkommenen Zustand verloren habe, um das zu leisten, was er früher nach Willkür vermochte. Und das würde ich durch viele Gründe bestätigen, wenn es nicht zu weit-

schweifig wäre. Und in diesem Punkte, glaube ich auch, beruht die ganze Wesenheit der heiligen Schrift, welche desshalb von uns in Ehren gehalten werden muss, da sie uns das lehrt, was unser natürlicher Verstand so klar bestätigt, nämlich dass der Fall aus unserer ersten Vollkommenheit durch unsere Unklugheit geschehen sey. Was ist also nöthiger, als die Berichtigung jenes Falles? Und den gefallenen Menschen zu Gott zurückzuführen, ist auch der einzige Zweck der heiligen Schrift.

Das zweite ist, dass Sie in den Principien Th. 1, Lehrsatz 15 behaupten: „Die Dinge klar und bestimmt zu erkennen, widerstreite der Natur des Menschen," woraus Sie zuletzt den Schluss ziehen: „„es sey viel besser, den Dingen, selbst den verworrensten beizupflichten und die Freiheit auszuüben, als immer unentschieden d. h. auf der tiefsten Stufe der Freiheit zu bleiben."" Diesen Schluss zuzugeben, hindert mich die Unklarheit, denn das zurückgehaltene Urtheil erhält uns in demselben Zustand, in dem wir vom Schöpfer erschaffen sind. Dingen aber verworren beistimmen, heisst nichtverstandenen Dingen und eben so leicht dem Wahren, als dem Falschen beistimmen. Und wenn wir, wie Descartes irgendwo lehrt, jene Ordnung im Beistimmen nicht beibehalten, welche Gott zwischen unserem Verstande und unserem Willen festgestellt hat, dass wir nämlich nur dem klar Erkannten beistimmen sollen, so sündigen wir, wenn wir auch dann zufällig auf das Wahre gerathen, dennoch, weil wir das Wahre nicht in jener Ordnung, welche Gott wollte, auffassen; und so wie demzufolge die Zurückhaltung von dem Beistimmen uns in dem Zustande erhält, in welchen wir von Gott gesetzt sind, so macht auch eine verworrene Beistimmung unsern Zustand schlechter, denn sie legt den Grund zum Irrthume, wodurch wir dann den vollkommenen Zustand verlieren. Aber ich höre Sie sagen: Ist es nicht besser, dass wir uns vollkommener machen, selbst durch Beistimmung zu verworrenen Dingen, als dass wir durch Nichtbeistimmung immer auf der tiefsten Stufe der Vollkommenheit und Freiheit bleiben? Aber ausserdem, dass wir dieses geleugnet und gewissermassen gezeigt haben, dass wir uns nicht besser, sondern schlechter gemacht haben, scheint es uns auch unmöglich und so zu sagen ein Widerspruch, dass Gott seine Erkenntniss der von ihm selbst bestimmten Dinge weiter ausdehne, als diejenige ist, die er uns gegeben hat, ja dass Gott alsdann die vollständige Ursache unserer Irrthümer in sich begreife. Auch steht diesem nicht entgegen, dass wir Gott nicht anklagen können, dass er

uns mehr übertrage, als er uns übertrug; denn hierzu war er nicht gehalten. Es ist zwar wahr, dass Gott nicht gehalten ist, mehr zu geben, als er gegeben hat; aber die höchste Vollkommenheit Gottes bringt es auch mit sich, dass ein aus ihm hervorgehendes Geschöpf keinen Widerspruch in sich habe, so wie dann zu folgen scheint. Denn nirgends in der erschaffenen Natur, ausser in unserem Verstande, finden wir das Wissen; zu welchem anderen Zwecke wäre uns derselbe gegeben, als um Gottes Werke zu betrachten und zu erkennen. Und was scheint augenscheinlicher hieraus zu folgen, als dass es eine Uebereinstimmung zwischen den zu erkennenden Dingen und unserem Verstande geben muss?

Wenn ich Ihren Brief in Betreff des eben Gesagten nach meiner zweiten Hauptregel prüfte, würden wir noch mehr, als bei der ersten, von einander abweichen. Denn mir scheint (wenn ich irre, zeigen Sie mir den rechten Weg), dass Sie der heiligen Schrift nicht jene unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit zuschreiben, die nach meiner Ueberzeugung darin ist. Es ist zwar wahr, dass Sie, wie Sie sagen, glauben, dass Gott die Dinge der heiligen Schrift den Propheten geoffenbart hat, aber nur auf eine so unvollkommene Weise, dass es, wenn es geschehen ist, wie Sie annehmen, einen Widerspruch in Gott einschlösse. Denn wenn Gott sein Wort und seinen Willen den Menschen offenbart hat, so hat er es ihnen zu einem bestimmten Zwecke und zwar klar geoffenbart. Wenn nun die Propheten aus jenem Worte, welches sie empfangen hatten, ein Gleichniss gebildet hätten, so hätte Gott es entweder gewollt oder nicht gewollt. Wenn er es gewollt hätte, dass sie daraus ein Gleichniss bilden sollten, d. h. dass sie von seinem Sinne abirrten, so wäre Gott die Ursache dieses Irrthums, und er würde etwas, was ihm entgegen wäre, wollen; wenn er es nicht gewollt hätte, so war es unmöglich, dass die Propheten das Gleichniss daraus bildeten. Ueberdem ist es glaublich, dass, wenn man voraussetzt, Gott habe sein Wort den Propheten gegeben, er es ihnen so gegeben hat, dass sie beim Empfang desselben nicht geirrt haben; denn Gott musste bei der Offenbarung seines Wortes doch einen bestimmten Zweck haben. Er kann sich aber nicht den Zweck vorsetzen, die Menschen in Irrthum zu führen, denn das wäre in Gott ein Widerspruch. Auch konnte der Mensch nicht gegen den Willen Gottes irren, denn das kann Ihnen zufolge nicht geschehen; ausser diesem Allem kann man von jenem höchst vollkommenen Gotte nicht glauben, er erlaube, dass seinem Worte, das er den Propheten gegeben,

von den Propheten, um es dem Volke zu erklären, ein anderer Sinn beigelegt würde, als Gott wollte. Denn wenn wir annehmen, dass Gott den Propheten sein Wort überlassen habe, behaupten wir zugleich, dass Gott den Propheten auf ausserordentliche Weise erschienen sey oder mit ihnen gesprochen habe. Wenn nun die Propheten aus diesem überlieferten Worte ein Gleichniss bilden d. h. ihm einen andern Sinn beilegen, als Gott ihm beigelegt haben wollte, so hätte Gott sie das gelehrt. Es ist auch sowohl in Rücksicht auf die Propheten unmöglich, als in Rücksicht auf Gott ein Widerspruch, dass die Propheten einen andern Sinn hätten haben können, als Gott wollte, dass sie haben sollten.

Dass Gott sein Wort so geoffenbart habe, wie Sie wollen, beweisen Sie zu wenig, dass er nämlich nur Heil und Verderben geoffenbart, bestimmte Mittel zu diesem Zwecke verordnet habe; und dass Heil und Verderben nur die Wirkungen der verordneten Mittel seyen. Denn wahrlich, wenn die Propheten Gottes Wort in diesem Sinne empfangen hätten, welche Gründe hätten sie gehabt, ihm einen andern Sinn zuzuschreiben? Sie liefern aber auch keinen Beweis, wodurch Sie uns überführten, diese Ihre Meinung über die Propheten gelten zu lassen. Wenn Sie aber glauben, der Beweis sey der, dass sonst jenes Wort viele Unvollkommenheiten und Widersprüche in sich schlösse, so sage ich, dass dieses blos gesagt, nicht aber bewiesen werde. Und wer weiss, wenn beide Sinnesarten vorgebracht würden, welche von beiden die geringeren Unvollkommenheiten in sich schlösse? Endlich war es dem höchstvollkommenen Wesen wohl bekannt, was das Volk begreifen konnte, und welches die beste Methode war, nach welcher das Volk unterrichtet werden musste. — Was den zweiten Satz Ihrer ersten Frage betrifft, so fragen Sie sich selbst, warum Gott dem Adam verbot, vom Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen hatte; Sie antworten aber, dass der an Adam ergangene Befehl blos darin bestehe, dass nämlich Gott dem Adam offenbarte, das Essen vom Baume sey Ursache des Todes, so wie er uns durch die natürliche Vernunft offenbart, dass das Gift tödtlich sey. Wenn man annimmt, dass Gott dem Adam etwas untersagt habe, was sind dann die Gründe, dass ich mehr an die Art des Verbotes glaube, welche Sie angeben, als an die, welche die Propheten anführen, denen Gott selbst die Art des Verbotes geoffenbart hat? Sie werden sagen, mein Grund für das Verbot ist natürlicher und desshalb mehr der Wahrheit und Gott angemessen. Aber das Alles leugne ich. Ich begreife auch nicht, dass Gott

uns durch den natürlichen Verstand geoffenbart hat, dass Gift tödtlich ist, und ich sehe die Gründe nicht, wodurch ich je wüsste, dass etwas giftig sey, wenn ich nicht die bösen Wirkungen des Giftes bei Andern gesehen und gehört hätte. Dass Menschen, weil sie das Gift nicht kennen, unwissend davon essen und sterben, lehrt uns die tägliche Erfahrung. Sie werden sagen, wenn die Menschen wüssten, dass jenes Gift ist, so würde es ihnen auch nicht verborgen seyn, dass es böse ist. Ich antworte aber, dass Niemand Kenntniss vom Gift hat oder haben kann, wer nicht gesehen oder gehört hat, dass sich Jemand durch den Gebrauch davon Schaden zugefügt habe; und nehmen wir den Fall an, dass wir bis auf diesen Tag niemals gesehen oder gehört haben, dass sich Jemand durch den Gebrauch desselben geschadet habe, so würden wir es nicht nur auch jetzt nicht wissen, sondern es auch ohne Furcht zu unserm eigenen Schaden gebrauchen, wie wir solche Wahrheiten täglich lernen können.

Was erfreut in diesem Leben den reinen und erhobenen Geist mehr, als die Betrachtung jener vollkommenen Göttlichkeit? Denn so wie er sich mit dem Vollkommensten beschäftigt, so muss er auch das Vollkommenste, was in den Bereich unseres endlichen Verstandes fallen kann, in sich enthalten. Ich weiss auch im Leben nichts, was ich mit jener Freude vertauschen möchte; in ihr kann ich vom himmlischen Triebe angeregt, viele Zeit verbringen, aber auch zugleich von Trauer erfüllt werden, wenn ich sehe, dass so Vieles meinem endlichen Verstande fehlt. Die Trauer stille ich aber mit jener Hoffnung, die ich besitze, die mir theurer als das Leben ist, dass ich nach diesem Leben daseyn und dauern und jene Göttlichkeit mit grösserer Vollkommenheit, als jetzt anschauen werde. Wenn ich bei Betrachtung des kurzen und vorüberfliegenden Lebens, in welchem ich in jedem Augenblicke den Tod erwarte, glauben müsste, dass ich ein Ende haben und jene heilige und erhabenste Anschauung entbehren werde, so wäre ich gewiss unter allen Geschöpfen, denen die Kenntniss ihres Endes mangelt, am elendsten, denn die Todesfurcht würde mich vor dem Tode elend machen, und nach demselben wäre ich völlig nichts und folglich elend, weil ich jener göttlichen Anschauung beraubt wäre. Dahin aber scheinen mich Ihre Meinungen zu führen, dass, wenn ich hier zu seyn aufhöre, ich auch auf ewig aufhören werde, da im Gegentheil jenes Wort und der Wille Gottes mich durch ihr inneres Zeugniss in meiner Seele trösten, dass ich mich nach diesem Leben dereinst in einem vollkommeneren

Zustande im Anschauen der höchst vollkommenen Göttlichkeit erfreuen werde. Wahrlich, mag auch diese Hoffnung sich dereinst als falsch erweisen, so macht sie mich doch glückselig, so lange ich hoffe. Das ist das Einzige, was ich mit Gebeten, Flehen und ernstem Verlangen von Gott bitte und bitten werde (könnte man doch dazu noch mehr beitragen!), so lange mein Geist diese Glieder regiert: dass es ihm gefallen möge, mich durch seine Güte so glückselig zu machen, dass, wenn sich dieser Körper auflöst, ich ein erkennendes Wesen bleibe, um jene vollkommenste Göttlichkeit anzuschauen, und wenn ich dieses nur erlange, so ist es mir gleich, wie man hier glaubt, wovon man einander überzeugt, ob etwas auf den natürlichen Verstand sich gründet und von demselben begriffen werden kann oder nicht. Das, das allein ist mein Wunsch, mein Verlangen, mein beständiges Gebet, dass Gott diese Gewissheit in meiner Seele bekräftige, und wenn ich sie besitze, (weh mir Unglückseligem, wenn ich derselben beraubt würde!) meine Seele vor Verlangen ausrufe: wie der Hirsch nach den Wasserbächen lechzet, so verlangt meine Seele nach dir, o lebendiger Gott! O, wann wird der Tag kommen, da ich bei dir seyn und dich anschauen werde! Wenn ich nur dieses habe, dann bin ich im Besitze meines ganzen Seelenstrebens und Verlangens. Weil aber unser Thun Gott missfällt, so sehe ich, Ihrer Ansicht zufolge, jene Hoffnung nicht. Ich sehe auch nicht ein, dass Gott (wenn man von ihm in menschlicher Weise sprechen darf) uns, wenn er an unserm Thun und Lobpreisen kein Vergnügen hat, hervorgebracht und erhalten hätte. Wenn ich aber in Ihrer Meinung mich irre, so bitte ich um Ihre Erklärung. Doch ich habe mich und vielleicht auch Sie, länger als gewöhnlich aufgehalten; weil ich aber sehe, dass das Papier zu Ende geht, will ich schliessen. Von all diesem bin ich begierig, die Lösung zu sehen. Vielleicht habe ich hie und da einen Schluss aus Ihrem Briefe gezogen, der vielleicht nicht Ihre Meinung seyn wird; doch wünsche ich darüber Ihre Erklärung zu hören.

Jüngst war ich mit der Erwägung gewisser Attribute Gottes beschäftigt, wobei mir Ihr Anhang von nicht geringem Nutzen war. Ich habe ihren Sinn nur etwas weitläufiger entwickelt, der mir nur Beweise zu geben scheint, und darum bin ich über die Behauptung in der Vorrede erstaunt, dass Sie nicht selbst jener Ansichten seyen, sondern verbunden gewesen seyen, ihrem Schüler versprochenermassen die cartesische Philosophie zu lehren und eine bei weitem andere Meinung sowohl über Gott, als

über die Seele, besonders über den Willen der Seele hegten. Ich sehe auch in jener Vorrede die Bemerkung, dass Sie diese metaphysischen Betrachtungen in Kurzem ausführlicher herausgeben werden; beides erwarte ich sehnlich, denn ich hoffe etwas Besonderes davon. Meine Gewohnheit ist es aber nicht, Jemanden mit Lobsprüchen zu erheben. Ich habe dieses mit aufrichtigem Herzen und rückhaltsloser Freundschaft geschrieben, wie Sie es in Ihrem Briefe verlangt haben, und mit der Absicht, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Entschuldigen Sie die gegen meine Absicht allzu grosse Weitschweifigkeit. Wenn Sie mir auf diesen Brief antworten, werden Sie mich ausserordentlich verbinden. Ich bin nicht dagegen, wenn Sie mir in der Sprache, in der ich erzogen bin, schreiben wollen, oder in einer andern, wenn es nur lateinisch oder französisch ist; diese Antwort jedoch bitte ich Sie in derselben Sprache zu schreiben, weil ich Ihren Sinn in derselben gut verstand, was vielleicht in der lateinischen Sprache nicht der Fall wäre. So werden Sie mich verbinden und ich werde seyn und bleiben

Ew. Wohlgeboren ergebenster Diener

W. van Blyenbergh.

Dortrecht, 16. Januar 1665.

Nachschrift. In Ihrer Antwort wünschte ich ausführlicher darüber belehrt zu werden, was Sie unter „Negation in Gott“ verstehen.

---

34. Brief.

Spinoza an W. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren ersten Brief las, glaubte ich, dass unsere Meinungen beinahe übereinstimmten, aber aus dem zweiten, den ich den 21. d. M. erhalten habe, sehe ich, dass dieses sich ganz anders verhalte, und dass wir nicht nur darüber, was weit aus den ersten Principien hergeholt werden muss, sondern auch über diese Principien selbst uneins sind; so dass ich kaum glaube, dass wir uns durch Briefwechsel einander werden belehren können. Denn ich sehe, dass Sie keinen Beweis, und wäre er auch nach den Gesetzen des Beweises der gediegenste, gelten lassen, der nicht zu derjenigen Auslegung stimmt, die entweder Sie selbst oder andere

Ihnen nicht unbekannte Theologen der heil. Schrift geben. Wenn Sie aber annehmen, dass Gott durch die heil. Schrift klarer und wirksamer spricht, als durch das Licht des natürlichen Verstandes, welches er uns auch gegeben hat und beständig durch seine göttliche Weisheit fest und unverdorben erhält, so haben Sie triftige Gründe, ihren Verstand den Ansichten zuzuneigen, welche Sie der heil. Schrift beilegen, ja ich selbst könnte es nicht anders thun. Was mich aber betrifft, weil ich offen und ohne Umschweif gestehe, die heil. Schrift nicht zu verstehen, obwohl ich mehrere Jahre darauf verwendet habe, und weil es mir nicht entgeht, dass ich, wann ich einen festen Beweis erlangt habe, nicht in solche Gedanken verfallen kann, dass ich je an demselben zweifeln könne, so beruhige ich mich vollkommen bei dem, was mir der Verstand zeigt, ohne alle Besorgniss, dass ich mich in dieser Sache getäuscht habe, noch dass die heil. Schrift, obwohl ich sie nicht erforsche, ihm widersprechen könne, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht widerstreitet, wie ich schon früher in meinem Anhange (das Kapitel kann ich nicht nennen, denn ich habe das Buch hier auf dem Lande nicht bei mir) klar gezeigt habe; und wenn ich die Frucht, die ich bereits aus dem natürlichen Verstande gewonnen habe, auch einmal als falsch erkennen würde, so würde sie mich glücklich machen, weil ich geniesse und das Leben nicht in Trauer und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen trachte, und ich dadurch sofort um eine Stufe höher steige. Ich erkenne indessen an (was mir die höchste Genugthuung und Seelenruhe gewährt), dass Alles durch die Macht des höchst vollkommenen Wesens und seinen unveränderlichen Rathschluss so geschieht.

Um jedoch zu Ihrem Briefe zurückzukehren, sage ich Ihnen, dass ich Ihnen von ganzem Herzen bestens danke, dass Sie mir Ihre gegenwärtige Art zu philosophiren eröffnet haben, doch dafür, dass Sie Derartiges, wie Sie aus meinem Briefe ziehen wollen, mir andichten, habe ich Ihnen keinen Dank. Welchen Grund, ich bitte Sie, hat Ihnen mein Brief gegeben, um mir solche Meinungen anzudichten, dass nämlich die Menschen den Thieren gleich seyen, dass die Menschen nach Art der Thiere sterben und untergehen, dass unsere Werke Gott missfallen u. s. w. (obgleich wir in diesem letzten Punkte durchaus uneins sind, weil ich Sie anders nicht begreife, als dass Sie meinen, Gott erfreue sich an unsern Werken, wie Einer, der seinen Zweck erlangt hat, darüber, dass die Sache nach Wunsch erfolgt ist). Was mich betrifft, habe ich

gewiss klar gesagt, dass die Gerechten Gott verehren und durch beständige Verehrung vollkommener werden, Gott zu lieben; heisst das, sie den Thieren gleich machen, oder dass sie, wie Thiere, zu Grunde gehen, oder endlich, dass ihre Werke Gott missfallen? Wenn Sie meinen Brief mit grösserer Aufmerksamkeit gelesen hätten, so hätten Sie klar erkannt, dass unsere Meinungsverschiedenheit blos darin liegt, nämlich ob Gott als Gott, d. h. an sich genommen, ohne dass ihm menschliche Attribute beigelegt werden, die Vollkommenheiten, welche die Gerechten empfangen, ihnen mittheile (wie ich annehme), oder als Richter, welches letztere Sie meinen und desshalb verwerfen, dass die Gottlosen, weil sie nach Gottes Rathschluss thun, was sie können, Gott ebenso wie die Frommen dienen. Aber nach meinen Worten folgt das doch keineswegs, weil ich Gott nicht als Richter einführe, und daher schätze ich die Werke nach der Beschaffenheit des Werkes, nicht aber nach dem Vermögen des Wirkenden, und der dem Werke folgende Lohn folgt ihm so nothwendig, als aus der Natur des Dreiecks folgt, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich seyn müssen. Und das wird jeder einsehen, der nur darauf achtet, dass unsere höchste Glückseligkeit in der Liebe zu Gott besteht, und dass diese Liebe nothwendig aus der Erkenntniss Gottes, die uns so sehr empfohlen wird, fliesst. Das aber kann allgemein ganz leicht bewiesen werden, wenn man nur auf die Natur des göttlichen Rathschlusses aufmerksam ist, wie ich in meinem Anhange erklärt habe. Aber ich gestehe, dass Alle, die die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, diess einzusehen sehr untauglich sind.

Ich war Willens, diesen Brief hier zu endigen, um Ihnen nicht weiter mit Dingen zur Last zu seyn, die nur (wie aus dem ganz ergebenen Zusatze am Ende Ihres Briefes klar ist), zu Scherz und Gelächter dienen, aber zu nichts frommen. Um jedoch nicht Ihre Bitte ganz abzuweisen, will ich weiter fortfahren, um die Worte Negation und Beraubung zu erklären, und in Kürze das berühren, was nothwendig ist, um den Sinn meines vorigen Briefes deutlicher zu entwickeln.

Ich sage demnach zuerst, dass Beraubung nicht der Akt des Beraubens ist, sondern nur der einfache und reine Mangel, der an sich nichts ist; denn es ist nur ein Verstandesding oder ein Denkmodus, den wir bilden, wenn wir Sachen mit einander vergleichen. Wir sagen z. B., der Blinde ist des Gesichts beraubt, weil wir uns ihn leicht als sehend vorstellen, sey es, dass diese

Phantasievorstellung daher entsteht, dass wir ihn wie Andere sehen, sey es, dass wir seinen gegenwärtigen Zustand mit seinem früheren, da er sah, vergleichen, und wenn wir diesen Mann auf diese Weise betrachten, nämlich unter Vergleichung seiner Natur mit der Natur Anderer oder mit seiner früheren, dann behaupten wir, das das Sehen zu seiner Natur gehöre, und desshalb sagen wir, er sey dessen beraubt. Aber wenn man Gottes Rathschluss und dessen Natur betrachtet, so können wir von jenem Menschen ebensowenig, als von einem Steine behaupten, er sey des Gesichtes beraubt, weil zu jener Zeit jenem Menschen nicht mehr ohne Widerspruch das Sehen zukommt, als dem Steine; „weil nicht mehr zu jenem Menschen gehört und sein ist, als das, was der göttliche Verstand und Wille ihm ertheilt hat.“ Und desshalb ist Gott nicht mehr die Ursache von dem Nichtsehen Jenes, als von dem Nichtsehen des Steines; was eben eine reine Negation ist. „So auch, wenn wir auf die Natur des Menschen, der von dem Triebe der Wollust geleitet wird, achten und den gegenwärtigen Trieb mit jenem, welchen die Gerechten haben, oder mit dem, welchen er sonst selbst hatte, vergleichen, so behaupten wir, jener Mensch sey des besseren Triebes beraubt, weil wir dann von ihm urtheilen, dass ihm der Trieb nach Tugend zukomme. Das können wir nicht thun, wenn wir auf die Natur des göttlichen Rathschlusses und Verstandes achten, denn in diesem Betracht gehört jener bessere Trieb nicht mehr zur Natur jenes Menschen in jener Zeit, als zur Natur des Teufels oder des Steines;“ und desshalb ist in diesem Betracht der bessere Trieb nicht Beraubung, sondern Negation. So dass Beraubung demnach nichts Anderes ist, als etwas an einer Sache verneinen, wovon wir urtheilen, es gehöre zu ihrer Natur, und Negation nichts Anderes, als etwas an einer Sache verneinen, weil es nicht zu ihrer Natur gehört; und daraus ergiebt sich, wesshalb der Trieb Adams nach irdischen Dingen nur in Rücksicht auf unseren, nicht aber auf Gottes Verstand böse war; denn wusste auch Gott Adams vergangenen und gegenwärtigen Zustand, so erkannte er doch desswegen nicht, dass Adam seines vergangenen Zustandes beraubt sey, d. h. dass der vergangene zu seiner Natur gehöre, denn dann hätte Gott etwas gegen seinen Willen d. h. gegen seinen eigenen Verstand erkannt. Wenn Sie diess recht verstanden hätten und zugleich auch, dass ich jene Freiheit, welche Descartes dem Geiste zuschreibt, nicht zugebe, wie L. M. in der Vorrede in meinem Namen bezeugt hat, so würden Sie in meinen

Worten auch nicht den geringsten Widerspruch finden. Aber ich sehe, dass ich viel besser gethan haben würde, wenn ich in meinem ersten Briefe mit den Worten des Descartes geantwortet und gesagt hätte, nämlich, dass wir nicht wissen können, wie unsere Freiheit und Alles, was von ihr abhängt, mit Gottes Vorsehung und Freiheit übereinstimme (wie ich im Anhange an mehreren Orten gethan habe), so dass wir aus Gottes Schöpfung keinen Widerspruch in unserer Freiheit finden können, weil wir nicht fassen können, wie Gott die Dinge geschaffen hat, und (was dasselbe ist) wie er sie erhält. Ich glaubte aber, dass Sie die Vorrede gelesen hätten und ich, wenn ich nicht aus meiner inneren Ueberzeugung antwortete, gegen die Pflicht der Freundschaft sündigen würde, die ich von Herzen anbot. Doch, das hat nichts auf sich.

Weil ich jedoch sehe, dass Sie den Sinn des Descartes bis jetzt nicht recht begriffen haben, so bitte ich auf folgende zwei Punkte Acht zu geben:

1) dass weder ich noch Descartes je gesagt haben, es gehöre zu unserer Natur, dass wir unsern Willen in den Grenzen des Verstandes halten sollen, sondern nur, dass Gott uns einen begrenzten Verstand und einen unbegrenzten Willen gegeben hat, jedoch so, dass wir nicht wissen, zu welchem Zwecke er uns geschaffen hat; ferner, dass der solchermassen unbegrenzte oder vollkommene Wille uns nicht nur vollkommener macht, sondern auch, wie ich Ihnen in Folgendem sagen werde, dass er uns auch sehr nothwendig ist.

2) Dass unsere Freiheit weder in irgend einer Zufälligkeit noch in einer Unentschiedenheit beruht, sondern in der Art der Bejahung oder Verneinung, so dass wir, je weniger unentschieden wir eine Sache bejahen oder verneinen, desto freier sind. Z. B. wenn Gottes Natur uns bekannt ist, so folgt die Behauptung, dass Gott da ist, so nothwendig aus unserer Natur, als es aus der Natur des Dreiecks folgt, dass dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind, und doch sind wir niemals mehr frei, als wenn wir Etwas auf solche Weise behaupten. Weil aber diese Nothwendigkeit nichts Anderes ist, als Gottes Rathschluss, wie ich in meinem Anhange klar gezeigt habe, so kann man daraus gewissermassen erkennen, wie wir eine Sache frei thun und deren Ursache sind, trotzdem, dass wir sie nothwendigerweise und nach Gottes Rathschluss thun. Diess, sage ich, können wir gewissermassen verstehen, wenn wir etwas bejahen, was wir klar und bestimmt

begreifen, sobald wir aber etwas, was wir nicht klar und bestimmt fassen, behaupten, d. h. wenn wir leiden, dass der Wille die Grenzen unseres Verstandes überschreitet, dann können wir jene Nothwendigkeit und Gottes Rathschlüsse nicht so begreifen, sondern eben unsere Freiheit, welche unser Wille stets in sich schliesst (in welchem Betrachte unsere Werke allein gut oder böse genannt werden). Und wenn wir dann unsere Freiheit mit Gottes Rathschluss und fortwährendem Erschaffen zu vereinen suchen, vermengen mir das, was wir klar und bestimmt erkennen, mit dem, was wir nicht begreifen, und desshalb versuchen wir es vergebens. Es genügt uns also zu wissen, dass wir frei sind, und dass wir so seyn können, trotz des Rathschlusses Gottes, und dass wir die Ursache des Bösen sind, weil keine Handlung anders, als nur in Rücksicht auf unsere Freiheit böse genannt werden kann. So weit in Betreff des Descartes, um zu beweisen, dass dessen Worte von dieser Seite keinen Widerspruch leiden.

Nun komme ich zu dem, was mich betrifft, und will zuerst kurz den Nutzen zeigen, der aus meiner Meinung erwächst, die hauptsächlich darin besteht, dass nämlich unser Verstand dem göttlichen Wesen Geist und Körper ohne allen Aberglauben anheimstellt, und dass ich nicht leugne, dass Gebete uns sehr nützlich sind. Denn mein Verstand ist zu klein, um alle Mittel zu bestimmen, die Gott hat, um die Menschen zur Liebe zu ihm d. h. zum Heil zu führen, so dass diese Meinung so weit entfernt ist, schädlich zu werden, dass sie im Gegentheile denen, die nicht von Vorurtheilen und kindischem Aberglauben befangen sind, das einzige Mittel ist, zur höchten Stufe der Glückseligkeit zu gelangen. Ihr Ausspruch aber, dass ich die Menschen dadurch, dass ich sie von Gott so abhängig mache, desshalb den Elementen, Pflanzen und Steinen gleichstelle, beweist hinlänglich, dass Sie meine Meinung ganz verkehrt verstehen und Dinge, die sich auf den Verstand beziehen, mit der Einbildungskraft vermengen; denn hätten Sie mit dem blossen Verstande begriffen, was es heisse, von Gott abhangen, würden Sie gewiss nicht denken, dass die Dinge, sofern sie von Gott abhangen, todt, körperlich und unvollkommen seyen (wer hat je von dem höchst vollkommenen Wesen so niedrig zu reden gewagt), Sie würden im Gegentheile begreifen, dass sie gerade desshalb und insofern sie von Gott abhangen, vollkommen sind, so dass wir diese Abhängigkeit und diese nothwendige Wirkung am besten durch den Rathschluss Gottes verstehen, wenn wir nicht auf Klötze und Pflanzen, sondern auf die am meisten

verstandesfähigen und vollkommensten erschaffenen Dinge Acht haben, wie aus dem, was wir oben unter 2. über den Sinn des Descartes bemerkt haben, klar erhellt, worauf Sie hätten aufmerksam seyn sollen.

Ich kann auch nicht verschweigen, dass ich mich gar sehr darüber verwundere, dass Sie sagen, wenn Gott das Vergehen nicht bestrafte (d. h. als Richter mit einer solchen Strafe, die das Vergehen selbst nicht auflegt; denn nur das ist unsere Frage!), welcher Grund sollte mich hindern, dass ich nicht jedwedes Verbrechen mit Begierde vollbringe? Gewiss, wer jenes nur (was ich von Ihnen nicht hoffe) aus Furcht vor Strafe unterlässt, der handelt auf keine Weise aus Liebe und übt durchaus nicht Tugend aus. Was mich betrifft, so unterlasse ich sie oder bestrebe mich, sie zu unterlassen, weil sie ausdrücklich meiner besonderen Natur widerstreiten und mich von der Liebe und Erkenntniss Gottes entfernen würden.

Wenn Sie ferner ein wenig auf die menschliche Natur geachtet und die Natur des göttlichen Rathschlusses, wie ich sie in dem Anhange erklärt habe, begriffen und endlich gewusst hätten, wie eine Sache abgeleitet werden muss, bevor man zum Schlusssatz kommt, so hätten Sie nicht so leichthin gesagt, dass diese Meinung uns den Klötzen u. s. w. gleichstelle, und nicht so viele Widersinnigkeiten, die Sie sich einbilden, mir angedichtet.

Auf jene beiden Punkte, die Sie, wie Sie sagen, ehe Sie zu Ihrer zweiten Regel weiter gehen, nicht begreifen können, antworte ich 1) dass Cartesius, um Ihren Schluss zu machen, genügt, dass Sie nämlich, wenn Sie nur auf Ihre Natur aufmerksam sind, erfahren, Sie könnten Ihr Urtheil zurückhalten; wenn Sie aber sagen, dass Sie nicht an sich selbst erfahren, dass wir heute so viel Macht über die Vernunft inne haben, dass wir diess immer fortsetzen könnten, so wäre das nach Cartesius ebensoviel, als dass wir heute nicht sehen könnten, dass wir, so lange wir da sind, immer denkende Wesen seyn oder die Natur eines denkenden Wesens behalten werden, was gewiss einen Widerspruch in sich enthält.

In Betreff des zweiten sage ich mit Cartesius, dass, wenn wir unsern Willen nicht über die Grenzen unseres sehr beschränkten Verstandes ausdehnen könnten, wir höchst elend seyn würden, und es nicht in unserer Macht stehen würde, nur einen Bissen Brod zu essen oder nur einen Schritt vorwärts zu gehen oder still zu stehen, denn Alles ist ungewiss und voll Gefahren.

Ich gehe nun zu Ihrer zweiten Regel über und behaupte, dass ich zwar glaube, dass ich diejenige Wahrheit, die Sie in der Schrift befindlich glauben, ihr nicht zutheile und doch glaube, ihr so viel, wenn nicht mehr Autorität zuzuschreiben, und dass ich mich weit vorsichtiger als Andere hüte, ihr gewisse kindische und widersinnige Meinungen anzudichten, was eben Niemand leisten kann, als wer die Philosophie recht versteht oder göttliche Offenbarungen hat; so dass mich die Erklärungen, die die gewöhnlichen Theologen von der Schrift beibringen, sehr wenig berühren, besonders, wenn sie von jenem Schlage sind, dass sie die Schrift immer nach dem Buchstaben und dem äussern Sinn nehmen, und nie habe ich ausser den Sozinianern einen so plumpen Theologen gesehen, der nicht begreift, dass die heil. Schrift sehr häufig in menschlicher Weise von Gott spricht und ihren Sinn durch Gleichnisse ausdrückt; und was den Widerspruch betrifft, den Sie (wenigstens nach meiner Meinung) vergebens zu zeigen suchen, so glaube ich, dass Sie unter Gleichniss überhaupt etwas Anderes, als man gewöhnlich annimmt, verstehen, denn wer hat je gehört, dass wer seine Begriffe durch Gleichnisse ausdrückt, sich von seinem Sinne entferne? Als Micha dem König Aghab sagte, er habe Gott auf seinem Throne sitzen und die himmlischen Heerscharen zur Rechten und Linken stehen und Gott sie fragen sehen, wer den Aghab verführte, so war dieses gewiss ein Gleichniss, wodurch der Prophet das Wesentliche genügend ausdrückte, was er bei dieser Gelegenheit (die nicht dazu war, um erhabene Lehrsätze der Theologie zu lehren), im Namen Gottes verkünden musste, so dass er in keiner Weise von seinem Sinne sich entfernte. So haben auch die übrigen Propheten auf diese Weise das Wort Gottes auf Befehl Gottes dem Volke verkündet, als durch das beste Mittel, nicht aber, als ob es dasjenige habe seyn sollen, welches Gott verlangte, um das Volk zum Hauptziel der Schrift zu leiten, welches nach dem Ausspruche Christi selbst darin besteht, Gott über Alles und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Die erhabenen Spekulationen, glaube ich, berühren die Schrift gar nicht. Was mich betrifft, so habe ich aus der heil. Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt noch lernen können.

Was aber das fünfte Argument betrifft (dass nämlich die Propheten Gottes Wort in solcher Weise verkündet haben, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegen ist), so bleibt nichts übrig, als dass ich (wie Jeder, der die Methode des Beweisens versteht, urtheilen wird) beweise, dass die Schrift, wie sie ist,

Gottes wahres geoffenbartes Wort sey. Hievon kann ich den mathematischen Beweis nur durch göttliche Offenbarung haben. Und darum habe ich gesagt, ich glaube, aber nicht, ich weiss es auf mathematische Weise, dass Alles, was Gott den Propheten u. s. w., weil ich fest glaube, aber nicht mathematisch weiss, dass die Propheten die vertrautesten Räthe und treuen Abgesandten Gottes gewesen sind; so dass in dem, was ich behauptete, durchaus kein Widerspruch ist, während man im Gegentheil auf der andern Seite nicht wenige findet.

Das Uebrige Ihres Briefes, nämlich wo Sie sagen: „endlich wusste das höcht vollkommene Wesen" u. s. w., sodann, was Sie gegen das Beispiel vom Gift beibringen, und endlich, was sich auf den Anhang und das darauf folgende bezieht, hat, sage ich, keine Berührung mit dieser gegenwärtigen Frage.

Die Vorrede des L. M. betreffend, so wird in ihr gewiss zugleich gezeigt, was Cartesius noch hätte beweisen müssen, um einen gründlichen Beweis von dem freien Willen zu bilden, und hinzugefügt, dass ich eine entgegengesetzte Meinung hege, und wie ich sie hege; was ich seiner Zeit vielleicht zeigen werde. Für jetzt aber habe ich dazu keine Lust.

An das Werk über Cartesius habe ich weder gedacht noch mich weiter darum bekümmert, nachdem es in holländischer Sprache erschienen ist, und zwar nicht ohne Grund, den anzuführen hier zu lang wäre. Es bleibt mir daher nichts weiter zu sagen, als dass ich u. s. w.

35. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und werther Freund!

Ihren Brief vom 28. Januar habe ich seiner Zeit erhalten; andere Beschäftigungen neben meinen Studien haben mich abgehalten, früher darauf zu antworten, und weil er hie und da voll scharfen Tadels ist, wusste ich kaum, was ich davon urtheilen sollte, denn in Ihrem ersten Briefe vom 5. Januar hatten Sie mir so edelherzig Ihre Freundschaft von Herzen angeboten, mit der Betheuerung, dass Ihnen nicht nur der zu jener Zeit geschriebene, sondern auch die nachfolgenden Briefe äusserst angenehm seyn würden, ja Sie baten mich freundlich, Ihnen alle Einwürfe, die

ich noch machen könnte, frei darzulegen, wie ich auch in meinem Briefe vom 16. Januar etwas zu weitschweifig gethan habe; darauf erwartete ich eine freundliche und belehrende Antwort, Ihrer Aufforderung und Ihrem Versprechen gemäss, habe aber im Gegentheile eine solche erhalten, die nicht besonders viel Freundschaft verspüren lässt, nämlich: „dass keine Beweise, selbst die stärk-„sten bei mir gelten, dass ich den Sinn des Cartesius nicht fasse, „dass ich die geistigen Dinge zu sehr mit den irdischen vermenge „u. s. w., so dass wir uns nicht länger einander in Briefen belehren „könnten."

Hierauf antworte ich freundlich, dass ich fest glaube, dass Sie das oben Genannte besser als ich verstehen und mehr gewöhnt sind, körperliche Dinge von den geistigen zu trennen, denn in der Metaphysik, die ich erst anfange, haben Sie die höchste Stufe erstiegen, und desshalb nahm ich, um mich zu belehren, Ihr Wohlwollen in Anspruch, glaubte aber nie, dass ich mit meinen freimüthigen Entgegnungen einen Anstoss verursachen würde. Ich sage Ihnen von Herzen meinen besten Dank, dass Sie sich mit Abfassung Ihrer beiden Briefe, besonders des letzten, so viel Mühe gegeben haben. Ich habe Ihren Sinn aus dem letzteren klarer, als aus dem ersteren verstanden, und nichts desto weniger kann ich nicht beistimmen, wenn nicht die Schwierigkeiten, die ich noch darin finde, gehoben werden. Und diess kann auch keine Ursache zum Anstoss abgeben; denn es zeigt von einem Fehler in unserm Verstande, wenn wir der Wahrheit ohne die nothwendige Grundlage beistimmen. Mögen Ihre Begriffe wahr seyn, so darf ich ihnen doch nicht beistimmen, so lange noch einige Gründe der Dunkelheit oder des Zweifels in mir vorhanden sind, wenn auch die Zweifel nicht aus der aufgestellten Sache, sondern aus der Unvollkommenheit meines Verstandes entständen. Und da Ihnen diess hinlänglich bekannt ist, so dürfen Sie es nicht übel nehmen, wenn ich wieder einige Entgegnungen mache. Ich muss diess so machen, so lange ich eine Sache nicht klar begreifen kann, denn es geschieht zu keinem andern Zwecke, als die Wahrheit zu finden, nicht aber, um ihre Meinung gegen ihre Absicht zu entstellen, und desshalb bitte ich Sie auf diess Wenige um freundliche Antwort.

Sie sagen: „Zum Wesen einer Sache gehört weiter nichts, „als das, was der göttliche Wille und die göttliche Macht ihr ge-„stattet und wirklich zugetheilt hat, und wenn wir auf die Natur „eines Menschen, der sich vom Triebe der Wollust leiten lässt, „Acht geben und seinen gegenwärtigen Trieb mit demjenigen,

„das in den Gerechten ist, oder mit dem, das er selbst sonst „hatte, vergleichen, so behaupten wir, dass jener Mensch des „besseren Triebes beraubt sey, weil wir dann von ihm urtheilen, „dass ihm der Trieb der Tugend zukomme, was wir nicht thun „können, wenn wir auf die Natur des göttlichen Rathschlusses und „Verstandes Acht haben, denn in diesem Betrachte gehört jener „bessere Trieb eben so wenig zur Natur jenes Menschen zu jener „Zeit, als zur Natur des Teufels oder des Steines, u. s. w. Denn „wusste auch Gott den vergangenen und gegenwärtigen Zustand „Adams, so erkannte er doch desshalb nicht, dass Adam des ver„gangenen Zustandes beraubt sey, d. h. dass der vergangene zu „seiner gegenwärtigen Natur gehöre u. s. w." Aus diesen Worten scheint klar zu folgen, dass nach Ihrer Ansicht nichts Anderes zur Wesenheit gehört, als was eine Sache in dem Momente, wo sie aufgefasst wird, besitzt, das heisst, wenn mich das Verlangen nach Vergnügen erfüllt, so gehört jenes Verlangen in dieser Zeit zu meiner Wesenheit, und wenn es mich nicht erfüllt, so gehört jenes Nichtverlangen zu meiner Wesenheit in dem Momente des Nichtverlangens, woraus unfehlbar folgt, dass ich dann in Rücksicht auf Gott eben so viel Vollkommenheit in meinen (nur gradweise sich unterscheidenden) Werken einschliesse, wenn ich von Begierde nach Wollust erfüllt bin, wie wenn ich nicht davon erfüllt bin, wenn ich alle Arten Laster begehe, wie wenn ich Tugend und Gerechtigkeit übe. Denn zu meiner Wesenheit in jenem Zeitpunkte gehört nur so viel als ich thue; denn ich kann nach Ihrem Satze nicht mehr und nicht weniger thun, als ich wirklich an Vollkommenheit erhalten habe, weil die Begierde nach Wollust und nach Verbrechen in jenem Zeitpunkte, wo ich sie ausübe, zu meiner Wesenheit gehört, und ich in diesem Zeitpunkte jene Wesenheit, nicht aber eine grössere von der göttlichen Macht erhalte. Die göttliche Macht fordert also nur solche Werke. Und so scheint aus Ihrem Satze klar zu folgen, dass Gott die Verbrechen auf eine und dieselbe Weise wolle, wie er das will, was Sie mit dem Worte Tugend auszeichnen. Setzen wir nun, dass Gott als Gott, nicht aber als Richter den Frommen und Gottlosen eine solche und so viel Wesenheit schenkt, als er will, dass sie hervorbringen sollten; welche Gründe giebt es, dass er nicht das Thun des Einen auf dieselbe Weise will, wie das des Andern? Denn weil er einem Jeden zu seinem Thun die Beschaffenheit ertheilt, so folgt schlechterdings, dass er von denen, welchen er weniger geschenkt hat, auf dieselbe Weise eben so viel verlangt, als von denen, welchen er

mehr gegeben hat, und folglich erheischt Gott in Rücksicht auf sich selbst eine grössere oder kleinere Vollkommenheit unserer Werke, Begierde nach Wollüsten und nach Tugenden auf gleiche Weise; so dass der, welcher Verbrechen vollbringt, nothwendig dieselben vollbringen muss, weil nichts Anderes zu seiner augenblicklichen Wesenheit gehört, sowie der, welcher Tugend übt, desshalb die Tugend übt, weil Gottes Macht wollte, dass diese zu seiner augenblicklichen Wesenheit gehöre. Wiederum scheint mir Gott die Verbrechen gleichermassen und auf dieselbe Weise, wie die Tugenden, zu wollen, insofern er aber beides will, ist er sowohl von diesem als von jenem die Ursache, und sie müssen ihm insofern angenehm seyn. Und das von Gott sich vorzustellen, ist doch gewagt. — Sie sagen, wie ich sehe, dass die Rechtschaffenen Gott verehren; aber aus Ihren Schriften erkenne ich nichts Anderes, als dass Gott dienen nur heisst, solche Werke thun, wie Gott wollte, dass wir thun sollten; dasselbe erkennen Sie auch den Gottlosen und Wollüstigen zu; was ist also, in Rücksicht auf Gott, für ein Unterschied zwischen der Verehrung der Rechtschaffenen und Ungerechten? Sie sagen auch, dass die Rechtschaffenen Gott dienen und durch diess Dienen beständig vollkommener werden; aber ich begreife nicht, was Sie unter dem „vollkommener werden“ verstehen, noch was das „beständig vollkommener werden“ bezeichnet. Denn sowohl die Gottlosen als die Rechtschaffenen erlangen ihre Wesenheit und Erhaltung oder fortwährende Erschaffung von Gott als Gott, nicht aber als Richter, und befolgen beide auf dieselbe Weise seinen Willen nach Gottes Rathschluss. Was kann also in Rücksicht auf Gott zwischen beiden für ein Unterschied seyn? Denn das „beständig vollkommener werden“ fliesst nicht aus der Handlung, sondern aus dem Willen Gottes, so dass, wenn die Gottlosen durch ihre Werke unvollkommener werden, diess nicht aus ihren Werken, sondern allein aus dem Willen Gottes fliesst; und beide befolgen nur den Willen Gottes. Es kann also in diesen beiden, in Rücksicht auf Gott, keinen Unterschied geben. Was sind also für Gründe, dass diese durch ihr Handeln beständig vollkommener, jene aber schlechter werden?

Jedoch scheinen Sie aber den Unterschied zwischen dem Handeln Dieser und dem Handeln der Andern darein zu legen, dass dieses Handeln mehr Vollkommenheit in sich schliesst, als jenes. Hierin steckt, wie ich zuversichtlich glaube, Ihr oder mein Irrthum, denn man kann in Ihren Schriften keine Regel finden,

nach welcher man eine Sache mehr oder minder vollkommen nennt, als wann sie mehr oder weniger Wesenheit hat. Wenn nun diess die Regel der Vollkommenheit ist, so sind also die Verbrechen in Rücksicht auf Gott ihm ebenso angenehm, als die Werke der Rechtschaffenen, denn Gott will dieselben als Gott, d. h. in Rücksicht auf sich, auf dieselbe Weise, weil beide aus dem Rathschlusse Gottes fliessen. Wenn diess die einzige Regel der Vollkommenheit ist, so können Irrthümer nur uneigentlich so genannt werden. In Wirklichkeit aber giebt es keine Irrthümer, keine Verbrechen; und Alles, was ist, umfasst nur jene und eine solche Wesenheit, wie sie Gott gegeben hat, welche immer, wie sie auch seyn mag, eine Vollkommenheit in sich schliesst. Ich gestehe, dass ich diess nicht klar begreifen kann, und Sie mögen mir vergeben, wenn ich frage, ob zu tödten Gott ebenso gefällt, als Almosen geben? Ob einen Diebstahl begehen, in Rücksicht auf Gott, ebenso gut ist, als gerecht seyn? Wenn Sie es verneinen, was haben Sie für Gründe? wenn Sie es bejahen, was sind für mich für Gründe vorhanden, durch die ich mich bewegen lassen kann, diese Handlung, die Sie Tugend nennen, lieber als eine andere zu verrichten? Welches Gesetz verbietet diess mehr als jenes? Wenn Sie es das Gesetz der Tugend selbst nennen, so muss ich allerdings bekennen, dass ich keines bei Ihnen finde, nach welchem die Tugend zu regeln und woran sie zu erkennen wäre: denn Alles, was ist, hängt unzertrennlich von dem Willen Gottes ab, und folglich ist diess und jenes gleicherweise tugendhaft. Ich begreife auch nicht, was Ihnen Tugend oder Tugendgesetz ist; daher verstehe ich auch Ihre Behauptung nicht, dass wir aus Liebe zur Tugend handeln müssen. Sie sagen zwar, dass Sie Verbrechen und Laster unterlassen, weil sie Ihrer besondern Natur widerstreiten und Sie von der Gotteserkenntniss und Liebe entfernen; aber darüber finde ich in allen Ihren Schriften weder eine Regel noch einen Beweis. Ja, mögen Sie mir verzeihen, wenn ich sage, dass das Entgegengesetzte daraus folge. Sie unterlassen das, was ich Laster nenne, weil es Ihrer besondern Natur widerstreitet, nicht aber, weil es Laster in sich fasst; Sie unterlassen es, wie man eine Speise, vor welcher unsere Natur Ekel hat, stehen lässt. Gewiss, wer das Böse unterlässt, weil seine Natur Abscheu davor hat, wird sich wenig seiner Tugend berühmen können!

Hier kann nun wieder die Frage aufgeworfen werden, ob, wenn es eine Seele gäbe, deren besonderer Natur es nicht wider-

stritte, sondern mit der es sich vertrüge, Wollust und Verbrechen auszuüben, ob, sage ich, ein Beweggrund zur Tugend vorhanden ist, der sie zur Uebung der Tugend und Unterlassung des Bösen bestimmt? Aber wie kann es geschehen, dass Jemand die Begierde nach Wollust verlöre, da seine Begierde zu dieser Zeit zu seiner Wesenheit gehört und er sie jetzt eben erhalten hat und nicht aufgeben kann? Ich sehe auch diese Folgerung nicht in Ihren Schriften, dass nämlich jene Handlungen, die ich mit dem Namen von Verbrechen bezeichne, Sie von der Erkenntniss und Liebe Gottes abbringen: denn Sie haben nur den Willen Gottes ausgeführt und konnten nichts weiter thun, weil zur Feststellung Ihrer damaligen Wesenheit vom göttlichen Willen und der göttlichen Macht nichts weiter gegeben war. Wie macht Sie eine so beschränkte und abhängige Handlung von der göttlichen Liebe abirren? Abirren ist verworren und unabhängig seyn, und das ist nach Ihnen unmöglich, denn ob wir diess oder jenes, ob wir mehr oder weniger Vollkommenheit äussern, so empfangen wir es zu unserem Seyn für diese Zeit unmittelbar von Gott; wie können wir also abirren? oder ich fasse nicht, was man unter Irrthum versteht. Aber doch muss hierin, hierin sage ich, allein die Ursache meines oder Ihres Irrthums liegen.

Hier möchte ich vieles Andere sagen und fragen: 1) ob die mit Verstand begabten Substanzen auf andere Weise als die leblosen von Gott abhangen, denn wenn auch die Verstandeswesen mehr Wesenheit in sich begreifen, als die leblosen, sollten nicht beide Gott und den Rathschluss Gottes zu ihrer Bewegung im Allgemeinen und zur Erhaltung solcher Bewegung im Besondern nöthig haben und folglich, in so weit sie abhangen, nicht auf eine und dieselbe Weise abhangen?

2) Weil Sie der Seele die Freiheit nicht einräumen, die ihr Descartes beigelegt hat, was der Unterschied zwischen der Abhängigkeit der mit Verstand begabten und der seelenlosen Substanzen ist; und wenn sie keine Willensfreiheit haben, wie Sie es sich denken, dass sie von Gott abhangen? und auf welche Weise die Seele von Gott abhangt?

3) Ob nicht, da ja unsere Seele nicht mit jener Freiheit begabt ist, unsere Handlung eigentlich die Handlung Gottes und unser Wille eigentlich der Wille Gottes ist?

Ich könnte noch Anderes mehr fragen, aber ich möchte so viel nicht von Ihnen zu verlangen wagen: nur auf das Vorhergehende erwarte ich in Kurzem Ihre Antwort, ob ich vielleicht

durch dieses Mittel Ihre Meinung besser verstehe, um später darüber mit Ihnen persönlich weiter zu verhandeln.

Denn wenn ich Ihre Antwort erhalten haben werde, reise ich nach Leyden und werde Sie, wenn es Ihnen angenehm ist, auf der Durchreise begrüssen. Mich hierauf verlassend, wünsche ich Ihnen wohl zu leben und sage Ihnen von Herzen, dass ich verbleibe

Dortrecht, den 19. Febr. 1665.

Ihr ergebenster Diener
Wilh. van Blyenbergh.

N. S. In übergrosser Eile habe ich folgende Frage einzuschalten vergessen: ob wir das, was uns sonst begegnen würde, nicht durch unsere Klugheit verhindern können?

---

36. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Ich habe in dieser Woche zwei Briefe von Ihnen erhalten; der letztere vom 9. März diente blos dazu, um mir über den ersteren vom 19. Februar, der mir von Schiedam geschickt ward, Nachricht zu geben. In dem ersteren beklagen Sie sich, wie ich sehe, dass ich gesagt habe, „bei Ihnen könne kein Beweis Statt finden" u. s. w., als ob ich diess in Rücksicht auf meine Gründe, dass sie Ihnen nicht sogleich genügt haben, gesagt hätte, was von meinem Sinne weit entfernt ist; ich hatte dabei Ihre eigenen Worte im Auge, die so lauten: „Und wenn es sich nach langem Forschen träfe, dass mein natürliches Wissen mit diesem Worte entweder zu streiten schiene, oder nicht genug u. s. w., so hat jenes Wort bei mir so grosse Autorität, dass die Begriffe, die ich klar zu begreifen meine, mir eher verdächtig sind u. s. w." Ich habe also nur Ihre Worte kurz wiederholt, und glaube desshalb nicht, dass ich in irgend Etwas Ursache zum Zorne gegeben habe, um so mehr, da ich jenes als Grund anführte, um unsere grosse Meinungsverschiedenheit zu zeigen.

Weil Sie ferner am Ende Ihres zweiten Briefes geschrieben hatten, Sie hofften und wünschten nur, dass Sie im Glauben und in der Hoffnung verharren mögen, und dass das Uebrige, wovon wir uns gegenseitig über den natürlichen Verstand belehren, Ihnen gleichgültig sey, so bedachte ich bei mir selbst, und bedenke noch,

dass Ihnen meine Briefe von keinem Nutzen seyn würden, und dass ich desshalb besser thäte, meine Studien (die ich sonst so lange zu unterbrechen genöthigt bin) nicht über Dinge zu vernachlässigen, die keine Frucht bringen können. Und das widerspricht auch nicht meinem ersten Briefe, weil ich Sie dort als reinen Philosophen betrachtete, der (wie nicht wenige, die sich für Christen halten, zugeben) keinen andern Probierstein der Wahrheit hat, als den natürlichen Verstand, nicht aber die Theologie. Doch Sie haben mich hierüber eines Andern belehrt und zugleich gezeigt, dass der Grund, auf welchem ich unsere Freundschaft aufzubauen Willens war, nicht so gelegt sey, wie ich glaubte.

Was endlich das Uebrige betrifft, so kommt diess meistens so beim Disputiren, so dass wir desshalb die Grenzen der Humanität nicht zu überschreiten brauchen, und desshalb will ich alles Derartige in Ihrem zweiten Briefe, sowie in diesem, wie nicht bemerkt übergehen. Diess über Ihre Gereiztheit, um zu zeigen, dass ich keine Ursache dazu gegeben, und dass ich noch viel weniger nicht ertragen könne, dass man mir widerspricht. Nun wende ich mich dazu, Ihren Einwürfen abermals zu antworten:

Ich behaupte also erstlich, dass Gott schlechthin und wirklich die Ursache von Allem ist, was Wesenheit hat, was es auch seyn mag. Wenn Sie nun beweisen können, dass das Böse, der Irrthum, die Verbrechen u. s. w. etwas sind, was eine Wesenheit ausdrückt, so werde ich Ihnen durchaus zugeben, dass Gott die Ursache der Verbrechen, des Bösen, des Irrthums u. s. w. sey. Ich glaube hinlänglich gezeigt zu haben, dass das, was die Form des Bösen, des Irrthums, des Verbrechens setzt, nicht in etwas besteht, was eine Wesenheit ausdrückt, und man also nicht sagen kann, dass Gott die Ursache davon sey. Nero's Muttermord z. B., soweit er etwas Positives begriff, war kein Verbrechen, denn die äussere That vollbrachte auch Orestes und hatte ebenso die Absicht, seine Mutter zu tödten, und doch wird er nicht angeklagt, wenigstens nicht so wie Nero. Was war also Nero's Verbrechen? Kein anderes, als dass er durch diese That sich als undankbar, unbarmherzig und ungehorsam zeigte. Es ist aber gewiss, dass nichts hievon eine Wesenheit ausdrückt, und also Gott auch nicht die Ursache davon war, wenn er auch die Ursache der Handlung und der Absicht des Nero war.

Ferner möchte ich hier bemerken, dass wir, wenn wir philosophisch sprechen, uns keiner theologischen Phrasen bedienen dürfen. Denn weil die Theologie hie und da und nicht ohne Grund Gott

als vollkommenen Menschen darstellt, so ist es desshalb in der Theologie bequem, zu sagen: Gott wünsche etwas, Gott werde von Abscheu gegen die Werke der Gottlosen erfüllt und freue sich über die Werke des Rechtschaffenen; in der Philosophie aber, wo wir klar begreifen, dass man jene Attribute, die den Menschen vollkommen machen, eben so wenig Gott beilegen und zuschreiben kann, als wenn man das, was den Elephanten oder Esel vollkommen macht, dem Menschen beilegen wollte — dort finden diese und ähnliche Worte keinen Platz, und man darf sie dort nicht ohne die höchste Verwirrung unserer Begriffe gebrauchen; darum kann man, philosophisch gesprochen, nicht sagen: Gott verlange von Jemanden etwas, oder es sey ihm etwas verhasst oder angenehm, denn das sind lauter menschliche Attribute, die bei Gott nicht Statt haben.

Ich möchte endlich noch bemerken, dass, obwohl die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Vorstellung von Gott haben, nach welcher alle ihre Werke, sowie auch ihre Gedanken sich bestimmen) und der Gottlosen (d. h. derer, die keine Vorstellung von Gott haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen, nach welchen sich ihre Werke und Gedanken bestimmen), und endlich Alles dessen, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Rathschlüssen nothwendig fliessen und beständig von Gott abhangen, sie doch nicht nur den Graden nach, sondern auch in der Wesenheit von einander verschieden sind; denn wenn auch eine Maus ebenso wie ein Engel, und ebenso die Lust wie die Unlust von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht von der Art des Engels und die Unlust nicht von der der Lust seyn.

Hiemit denke ich Ihren Einwürfen (wenn ich sie recht verstanden habe, denn bisweilen bin ich im Zweifel, ob die Schlusssätze, welche Sie daraus ziehen, nicht von dem Satze selbst abweichen, welchen Sie zu beweisen unternehmen) geantwortet zu haben.

Doch das wird sich klarer zeigen, wenn ich die aufgestellten Fragen von dieser Grundlage aus beantworte. Die erste ist: ob das Tödten Gott ebenso genehm ist, als Almosen ertheilen; die andere ist: ob Stehlen, in Rücksicht auf Gott, ebenso gut ist, als gerecht seyn; die dritte endlich ist: ob, wenn es eine Seele gäbe, deren besonderer Natur es nicht widerstritte, sondern mit der es sich vertrüge, den Lüsten zn fröhnen und Verbrechen zu begehen, ob es in ihr, sage ich, einen Beweggrund der Tugend gäbe, der sie das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen bestimme.

Auf die erste Frage antworte ich, dass ich (philosophisch gesprochen) nicht weiss, was Sie mit den Worten, „Gott genehm seyn,“ wollen. Wenn Sie fragen, ob Gott diesen nicht hasse, jenen aber liebe, ob Einer Gott Schimpf angethan, ein Anderer ihm seine Geneigtheit bezeugt habe, so antworte ich Nein. Wenn aber die Frage ist, ob Menschen, die tödten und Almosen vertheilen, gleich gut und vollkommen sind, so antworte ich wieder mit Nein.

Auf die zweite entgegne ich: wenn das Gute in Rücksicht auf Gott erfordern soll, dass der Gerechte Gott etwas Gutes leistet, und der Dieb etwas Böses, so antworte ich, dass weder der Gerechte noch der Dieb in Gott Freude oder Verdruss verursachen kann; wenn aber gefragt wird, ob jene beiden Werke, soweit sie etwas Reales und von Gott Verursachtes sind, gleich vollkommen sind, so sage ich: wenn wir blos auf die Werke achten und auf solche Weise, so kann es geschehen, dass beide gleich vollkommen sind. Wenn Sie demnach fragen, ob der Dieb und der Gerechte gleich vollkommen und glückselig sind, so antworte ich Nein; denn unter dem Gerechten verstehe ich den, der beständig wünscht, dass Jeder das Seine besitze, und dieses Verlangen, beweise ich in meiner (noch nicht herausgegebenen) Ethik, leitet bei den Frommen nothwendig seinen Ursprung aus der klaren Erkenntniss her, die sie von sich selbst und von Gott haben. Und weil der Dieb kein Verlangen der Art hat, so ist er nothwendig der Kenntniss Gottes und seiner selbst d. h. des Obersten, was uns Menschen glücklich macht, baar. Wenn Sie aber weiter fragen, was Sie bewegen könne, lieber dieses Werk, welches ich Tugend nenne, als ein anderes zu thun, so sage ich, dass ich nicht wissen kann, welches von seinen unendlichen Wegen Gott sich bedient, um Sie zu diesem Werke zu bestimmen. Es könnte seyn, dass Gott Ihnen klar die Vorstellung seiner eingeprägt hat, dass Sie aus Liebe zu ihm die Welt ganz vergessen und die anderen Menschen, wie sich selbst, lieben, und es ist offenbar, dass eine solche Seelenverfassung allen anderen, die man böse nennt, widerstreitet und desshalb nicht in einem Subjekte seyn kann. Ferner ist hier nicht der Ort, die Grundlagen der Ethik zu erklären, ebenso wenig, wie alle meine Worte zu beweisen, weil ich es nur damit zu thun habe, Ihre Fragen zu beantworten und sie von mir abzuwenden und fernzuhalten.

Was endlich die dritte Frage betrifft, so setzt sie einen Widerspruch voraus, und es schien mir so, wie wenn Jemand fragte:

wenn es sich mit Jemandes Natur besser vertrüge, dass er sich selbst aufhänge, ob es Beweggründe gäbe, dass er sich nicht aufhänge. Gesetzt, es sey möglich, dass es eine solche Natur gäbe, so behaupte ich dann (wenn ich auch den freien Willen zugäbe oder nicht zugäbe), dass, wenn Jemand sieht, er könne bequemer am Galgen leben, als wenn er an seinem Tische sitzt, dieser ganz thöricht handeln würde, wenn er sich nicht aufhinge, und dass der, welcher klar sähe, dass er durch Ausführung eines Verbrechens in der That ein vollkommneres und besseres Leben oder mehr Wesenheit, als durch den Tugendwandel, geniessen kann, ebenfalls thöricht wäre, wenn er jenes nicht thäte. Denn die Verbrechen wären, in Rücksicht auf eine solche verkehrte menschliche Natur, Tugend. Die andere Frage, die Sie am Ende Ihres Briefes beigefügt haben, will ich nicht beantworten, weil wir in einer Stunde tausend dergleichen fragen könnten und doch nie zum Abschlusse einer einzigen kämen, und weil Sie selbst nicht so sehr auf Antwort dringen. Für jetzt sage ich nur u. s. w.

---

37. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und Freund!

Als ich die Ehre Ihrer Gegenwart hatte, erlaubte mir die Zeit nicht, sie länger zu geniessen, und noch viel weniger gestattete mir mein Gedächtniss, Alles das, was wir im Gespräche abgehandelt haben, festzuhalten, obwohl ich, sobald ich Sie verlassen hatte, alle meine Gedächtnisskräfte sammelte, um das Gehörte zu behalten. Ich ging daher zum nächsten Orte und versuchte Ihre Meinungen zu Papiere zu bringen; aber da machte ich die Erfahrung, dass ich wirklich nicht den vierten Theil der behandelten Dinge behalten hatte; so dass Sie mich entschuldigen müssen, wenn ich Ihnen noch einmal nur über jene Dinge, worin ich Ihren Sinn entweder nicht gut verstanden oder nicht gut behalten habe, beschwerlich falle. Ich wünschte Gelegenheit zu erhalten, Ihnen diese Mühe durch irgend eine Gefälligkeit zu vergelten.

Das erste war: wie ich bei Lesung Ihrer Principien und Ihrer metaphysischen Gedanken erkennen kann, was Ihre und was des Descartes Ansicht ist.

Das zweite: ob es eigentlich gesprochen einen Irrthum giebt, und worin er besteht.

Das dritte: mit welchem Grunde Sie behaupten, dass es keinen freien Willen gebe.

Viertens: was Sie unter diesen Worten verstehen, die L. M. in Ihrem Namen in der Vorrede geschrieben hat: „Dagegen giebt unser Autor zwar zu, dass es in der Natur eine denkende Substanz gebe, er leugnet aber, dass sie die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmache; vielmehr behauptet er, dass wie die Ausdehnung, so auch das Denken unbegrenzt sey: wie daher der menschliche Körper nicht schlechthin, sondern nur auf gewisse Weise eine nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte Ausdehnung sey, so sey auch der Geist oder die menschliche Seele nicht schlechthin, sondern nur nach den Gesetzen der denkenden Natur ein durch Vorstellungen auf gewisse Weise bestimmtes Denken, woraus geschlossen wird, dass er nothwendig da ist, sobald der menschliche Körper dazuseyn anfängt."

Hieraus scheint zu folgen, dass, wie der menschliche Körper aus Tausenden von Körpern zusammengesetzt ist, so auch der menschliche Geist aus Tausenden von Gedanken bestehe, und wie sich der menschliche Körper in die Tausende Körper, aus denen er zusammengesetzt wurde, wieder auflöst, so löse sich auch unser Geist, sobald der Körper aufhört, in so vielfache Gedanken, aus welchen er bestand, auf; und sowie die aufgelösten Theile unseres menschlichen Körpers nicht mehr vereint bleiben, sondern andere Körper sich in sie eindrängen, so scheint auch zu folgen, dass, wenn unser Geist aufgelöst ist, jene unzähligen Gedanken, aus denen er bestand, nicht weiter verbunden, sondern getrennt sind. Und wie die aufgelösten Körper zwar Körper bleiben, aber keine menschlichen, so werde auch unsere denkende Substanz zwar vom Tode so aufgelöst, dass die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, nicht aber so wie ihre Wesenheit war, als sie menschlicher Geist genannt wurden. Daher scheint es mir, als ob Sie annähmen, dass sich die denkende Substanz des Menschen verändere und wie Körper auflöse, dass sogar einige auf diese Art, wie Sie, wenn ich mich nicht irre, von den Gottlosen behaupteten, gänzlich zu Grunde gehen und gar keinen Gedanken für sich übrig behalten. Und wie Descartes nur voraussetzt, der Geist sey eine ausschliesslich denkende Substanz, so setzen auch Sie und L. M., wie mir scheint, es grösstentheils voraus, daher ich Ihren Sinn in diesem Punkte nicht klar begreife.

Das fünfte ist: dass Sie, sowohl in unserm Gespräche, als in Ihrem letzten Briefe vom 13. März behaupten, aus der klaren Erkenntniss Gottes und unsrer selbst entspringe die Beständigkeit, womit wir wünschen, dass jeder das Seinige für sich habe. Hier bleibt aber noch zu erklären, auf welche Weise die Erkenntniss Gottes und unserer selbst den beständigen Willen in uns erzeuge, dass Jeder das Seinige besitze, d. h. auf welchem Wege jenes aus der Erkenntniss Gottes fliesse oder uns verbinde, die Tugend zu lieben und jene Werke zu lassen, die wir Laster nennen; und woher es komme (da ja Tödten und Stehlen nach Ihnen etwas ebenso Positives als Almosen geben in sich schliesst), warum einen Mord vollbringen nicht so viel Vollkommenheit, Glückseligkeit und Beruhigung, als das Almosengeben, in sich begreife. Sie werden vielleicht sagen, wie in Ihrem letzten Briefe vom 13. März, dass diese Frage zur Ethik gehöre und dort von Ihnen behandelt werde; da ich aber ohne Beleuchtung dieser, wie auch der vorhergehenden Fragen Ihren Sinn nicht begreifen kann, ohne dass Widersinnigkeiten übrig blieben, die ich nicht ausgleichen kann, so bitte ich Sie freundschaftlich, mir etwas ausführlicher darüber zu antworten und mir einige hauptsächliche Definitionen, Heischesätze und Axiome, worauf sich Ihre Ethik und besonders diese Untersuchung stützt, aufzustellen und deutlich zu machen. Sie werden sich vielleicht entschuldigen, weil Sie die Mühe abschreckt, aber ich bitte Sie, wenigstens diessmal meinem Wunsche zu willfahren, weil ich ohne die Lösung der letzten Frage Ihren Sinn nie werde recht begreifen können. Ich wünsche, dass ich Ihre Mühe durch eine Gefälligkeit vergelten könnte. Ich wage Ihnen nicht eine Frist von zwei oder drei Wochen vorzuschreiben, ich wünsche nur, dass Sie mir vor Ihrer Reise nach Amsterdam hierauf eine Antwort geben. Sie werden mich durch diese Gefälligkeit äusserst verbinden, und ich werde zeigen, dass ich bin und bleibe, mein Herr,

Ihr zu jeder Dienstleistung sehr
bereitwilliger
Wilh. van Blyenbergh.

Dortrecht, den 27. März 1665.

38. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren Brief vom 27. März erhielt, stand ich gerade im Begriffe, nach Amsterdam zu reisen; ich liess ihn daher, als ich ihn zur Hälfte gelesen, zu Hause zurück, um Ihnen nach meiner Rückkehr zu antworten, weil ich glaubte, dass er nichts als Fragen, die sich auf die erste Streitfrage bezögen, enthielte. Ich fand jedoch später beim Durchlesen, dass sein Inhalt ein ganz anderer sey, und dass Sie nicht nur den Beweis von dem, was ich in der Vorrede meiner geometrischen Beweise zu den cartesischen Principien blos zu dem Ende schreiben liess, um Jedem meine Ansicht darzulegen, nicht aber, um sie zu beweisen und die Menschen davon zu überzeugen, sondern dass Sie auch einen grossen Theil der Ethik verlangen, die sich, wie Jedem bekannt ist, auf die Metaphysik und Physik gründen muss. Ich konnte mich desshalb nicht dazu bringen, Ihren Fragen Genüge zu thun, sondern wollte die Gelegenheit abwarten, wo ich Sie persönlich aufs Freundschaftlichste bitten könnte, von dem Verlangten abzustehen, Ihnen den Grund meiner Weigerung angäbe und endlich zeigte, dass sie zur Lösung unserer ersten Streitfrage nichts beitragen, sondern im Gegentheil grösstentheils von der Lösung jenes Streites abhangen. Es ist also keineswegs der Fall, dass meine Ansicht in Betreff der Nothwendigkeit der Dinge ohne jene nicht begriffen werden kann, weil diese in der That nicht begriffen werden können, bevor jene Ansicht im Voraus verstanden wird. Ehe sich aber Gelegenheit darbot, erhielt ich in dieser Woche ein anderes Briefchen, das einige Unzufriedenheit wegen meines allzu langen Zögerns zu zeigen scheint. Und daher hat mich die Nothwendigkeit gezwungen, diess Wenige an Sie zu schreiben, um Sie von meinem Vorsatze und Beschlusse, wie ich nun gethan habe, zu benachrichtigen. Ich hoffe, Sie werden nach Erwägung der Sache von selbst von Ihrer Bitte abstehen und mir dennoch Ihre Wohlgeneigtheit erhalten. Ich werde meinerseits nach meinen Kräften in Allem zeigen, dass ich bin u. s. w.

Voorburg, 3. Juni 1665.

39. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrtester Herr!

... Den Beweis von der Einheit Gottes, nämlich daraus, dass seine Natur nothwendiges Daseyn in sich schliesse, welchen Sie von mir verlangten und ich zum meinigen gemacht habe, habe ich bis jetzt wegen anderweitiger Beschäftigung nicht schicken können. Um also dazu zu gelangen, mache ich folgende Voraussetzungen:

1) Dass die wahre Definition eines jeden Dinges nichts Anderes, als die einfache Natur des definirten Dinges in sich schliesse. Und hieraus folgt

2) Dass keine Definition eine Vielheit oder eine gewisse Zahl von Individuen enthält oder ausdrückt, da sie nichts Anderes, als die Natur des Dinges, wie es an sich ist, enthält und ausdrückt. Die Definition des Dreiecks schliesst z. B. nichts Anderes in sich, als die einfache Natur des Dreiecks, aber nicht eine gewisse Zahl von Dreiecken; wie die Definition des Geistes, dass er ein denkendes Wesen ist, oder die Definition Gottes, dass er ein vollkommenes Wesen ist, nichts Anderes, als die Natur des Geistes und Gottes in sich schliesst, aber nicht eine gewisse Zahl von Geistern oder Göttern.

3) Dass es von jedem daseyenden Dinge nothwendig eine positive Ursache geben muss, wodurch es da ist.

4) Dass diese Ursache entweder in die Natur und in die Definition des Dinges selbst (weil nämlich das Daseyn zu seiner Natur gehört oder sie nothwendig in sich schliesst) oder ausserhalb des Dinges gesetzt werden muss.

Aus diesen Voraussetzungen folgt, dass, wenn in der Natur eine gewisse Anzahl von Individuen da ist, es eine oder mehrere Ursachen geben muss, welche gerade diese und weder eine grössere noch eine geringere Anzahl von Individuen hervorbringen konnten. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menschen da wären (die ich zur Vermeidung aller Verwirrung als zugleich und als die ersten in der Natur vorhandenen annehme), so ist es nicht hinreichend, die Ursache der menschlichen Natur im Allgemeinen aufzusuchen, um den Grund anzugeben, wesshalb zwanzig da sind, sondern es ist auch der Grund aufzusuchen, warum nicht mehr und nicht weniger als zwanzig Menschen da sind. Denn nach der dritten Voraussetzung ist von jedem Menschen Grund und Ursache

anzugeben, warum er da ist. Diese Ursache kann aber nach der zweiten und dritten Voraussetzung nicht in der Natur des Menschen selber enthalten seyn, denn die wahre Definition des Menschen enthält nicht die Zahl von zwanzig Menschen. Sonach muss es nach der vierten Voraussetzung eine Ursache von der Existenz dieser zwanzig Menschen und folglich von jedem einzelnen besonders ausserhalb derselben geben. Hieraus kann man ganz allgemein schliessen, dass Alles, was man als in vielfacher Zahl daseyend begreift, nothwendig von äusseren Ursachen und nicht durch die Kraft seiner eigenen Natur hervorgebracht wird. Weil aber (nach der Voraussetzung) das nothwendige Daseyn zur Natur Gottes gehört, so muss seine wahre Definition auch das nothwendige Daseyn in sich schliessen und desshalb muss aus seiner wahren Definition sein nothwendiges Daseyn geschlossen werden. Aus seiner wahren Definition kann aber, wie ich schon vorher aus der zweiten und dritten Voraussetzung bewiesen habe, das nothwendige Daseyn vieler Götter nicht geschlossen werden. Es folgt also blos das Daseyn eines einzigen Gottes. W. z. b. w.

Diess, hochgeehrtester Herr, schien mir zur Zeit die beste Methode, um den aufgestellten Satz zu beweisen. Ich habe diess vordem anders bewiesen, indem ich die Unterscheidung zwischen Wesen und Daseyn dabei anwandte, weil ich aber das, was Sie mir angegeben haben, im Auge habe, so wollte ich Ihnen lieber diese schicken; ich hoffe, dass sie Ihnen genügend seyn wird, und Ihres Urtheils hierüber gewärtig, verbleibe ich indess etc.

Voorburg, 1. Januar 1666.

40. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrtester Herr!

Was mir in Ihrem Briefe vom 10. Febr. noch in gewisser Weise dunkel war, haben Sie in Ihrem letzten vom 30. März vortrefflich ans Licht gesetzt. Da ich nun weiss, was eigentlich Ihre Ansicht ist, will ich den Stand der Frage, so wie Sie ihn fassen, stellen: ob es nämlich nur ein Wesen giebt, das aus seiner Machtvollkommenheit oder Kraft besteht; was ich nicht nur behaupte, sondern auch zu beweisen auf mich nehme, und zwar daraus, dass seine Natur das nothwendige Daseyn in sich schliesst, obgleich

man diess sehr leicht aus dem Verstande Gottes (wie ich diess Lehrsatz 11 meiner geometrischen Beweise zu den Principien des Cartesius gethan habe) oder aus anderen Attributen Gottes beweisen kann. Um also zur Sache zu schreiten, will ich vorher kurz darthun, welche Eigenschaften ein Wesen, das nothwendiges Daseyn einschliesst, haben muss, nämlich:

1) Es muss ewig seyn; denn wenn man ihm eine begrenzte Dauer beilegte, so begriffe man jenes Wesen ausserhalb der begrenzten Dauer als nicht daseyend oder als ein solches, das ein nothwendiges Daseyn nicht einschliesst, was seiner Definition widerstreitet.

2) Es muss einfach, aber nicht aus Theilen zusammengesetzt seyn. Denn die Theile, die es zusammensetzen, müssten der Natur und Erkenntniss nach früher seyn, als das, was zusammengesetzt ist, was bei dem, das seiner Natur nach ewig ist, nicht Statt findet.

3) Es kann nicht als begrenzt, sondern nur als unendlich begriffen werden. Denn wenn die Natur jenes Seyenden begrenzt wäre und auch als begrenzt begriffen würde, so würde jene Natur ausserhalb solcher Grenzen als nicht daseyend begriffen, was ebenfalls seiner Definition widerstreitet.

4) Es muss untheilbar seyn. Denn wenn es theilbar wäre, könnte es in Theile von gleicher oder von verschiedener Natur getheilt werden; wenn Letzteres der Fall wäre, könnte es zerstört werden und so nicht daseyn, was der Definition entgegen ist; und wenn Ersteres der Fall wäre, so würde jeder Theil für sich ein nothwendiges Daseyn einschliessen, und sonach könnte eines ohne das andere daseyn und folglich begriffen werden, und somit jene Natur als endliche begriffen werden, was nach dem Vorhergehenden der Definition widerstreitet. Hieraus ist zu ersehen, dass, wenn wir einem derartigen Wesen eine Unvollkommenheit zuschreiben wollten, wir alsbald in einen Widerspruch gerathen würden. Denn sey es, dass die Unvollkommenheit, die wir einer solchen Natur andichten wollten, in einem Mangel oder an gewissen Grenzen läge, die eine derartige Natur besässe, oder an einer Veränderung, die es aus Mangel an Kräften von äusseren Ursachen erleiden könnte, so kommen wir stets dahin, dass diejenige Natur, die ein nothwendiges Daseyn einschliesst, nicht da ist oder nicht nothwendig da ist, und desshalb schliesse ich

5) Dass Alles, was ein nothwendiges Daseyn einschliesst, keine Unvollkommenheit an sich haben könne, sondern dass es eine reine Vollkommenheit ausdrücken muss.

6) Weil es sodann blos aus der Vollkommenheit kommen kann, dass ein Wesen aus seiner Machtvollkommenheit und Kraft da ist, so folgt, vorausgesetzt, dass ein Wesen, das nicht alle Vollkommenheiten ausdrückt, seiner Natur nach da ist, dass wir auch dasjenige Wesen als daseyend voraussetzen müssen, das alle Vollkommenheiten in sich fasst. Denn wenn ein mit geringerer Macht ausgestattetes aus seiner Machtvollkommenheit da ist, um wie viel mehr ein anderes, das mit grösserer Macht ausgestattet ist.

Um endlich zur Sache zu kommen, so behaupte ich, dass es nur ein einziges Wesen geben kann, dessen Daseyn zu seiner Natur gehört, nämlich blos das Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich hat, und das ich Gott nennen will. Denn wenn man ein Wesen setzt, zu dessen Natur das Daseyn gehört, so darf diess Wesen keine Unvollkommenheit in sich enthalten, sondern es muss alle Vollkommenheit ausdrücken (nach dem unter 5. Bemerkten), und desshalb muss die Natur jenes Wesens zu Gott gehören (den wir nach Bemerkung 6. auch als daseyend annehmen müssen), weil er alle Vollkommenheiten, aber keine Unvollkommenheiten in sich hat. Es kann auch nicht ausserhalb Gott daseyn, denn wenn es ausserhalb Gott da wäre, so wäre ein und dieselbe Natur, die ein nothwendiges Daseyn in sich schliesst, zweifach da, was nach dem vorhergehenden Beweis widersinnig ist. Also ausser Gott giebt es nichts, sondern Gott allein ist es, der ein nothwendiges Daseyn einschliesst. Was zu beweisen war.

Diess ist es, hochgeehrtester Herr, was ich Ihnen jetzt zum Beweise für diese Sache darzulegen weiss. — Ich wünsche, Ihnen beweisen zu können, dass ich bin etc.

Voorburg, den 10. April 1666.

---

41. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrtester Herr!

Auf Ihren Brief vom 19. Mai konnte ich Hindernisse halber nicht schneller antworten. Weil ich jedoch daraus entnehme, dass Sie Ihr Urtheil über die von mir überschickte Beweisführung in Bezug auf den grössten Theil aufschieben (wie ich glaube, wegen der Dunkelheit, die Sie darin finden), will ich den Sinn derselben hier deutlicher zu erklären suchen.

Zuerst habe ich also die vier Eigenschaften aufgezählt, die ein Seyendes, das aus seiner Machtvollkommenheit oder Kraft da ist, haben muss. Diese vier und die übrigen ihnen ähnlichen habe ich in der fünften Bemerkung in eine zusammengefasst. Sodann habe ich, um alles zum Beweise Nöthige blos aus der Voraussetzung abzuleiten, in der sechsten aus der gegebenen Voraussetzung das Daseyn Gottes zu beweisen gesucht, und daraus endlich, dass ich, wie bekannt, nichts weiter, als den einfachen Wortsinn voraussetzte, das, was gesucht wurde, erschlossen.

Diess war kurz meine Aufgabe, diess mein Ziel. Nun will ich den Sinn jedes einzelnen Gliedes für sich besonders auseinander legen und zuerst mit den vorausgeschickten Eigenschaften beginnen.

Bei der ersten finden Sie keine Schwierigkeit, und sie ist, wie auch die zweite, nichts Anderes, als ein Axiom. Denn unter einfach verstehe ich blos, was nicht zusammengesetzt ist, möge es nun aus Theilen, die von Natur verschieden, oder aus anderen, die von Natur übereinstimmen, zusammengesetzt seyn. Der Beweis ist gewiss allgemein.

Den Sinn der dritten Bemerkung (in Bezug darauf, dass, wenn das Wesen — Denken ist, es im Denken, wenn aber Ausdehnung, es in der Ausdehnung nicht als begrenzt, sondern blos als unbegrenzt begriffen werden kann) haben Sie vollkommen aufgefasst, obgleich Sie den Schluss nicht auffassen zu können behaupten, der doch blos darauf beruht, dass es ein Widerspruch ist, Etwas, dessen Definition Daseyn einschliesst oder (was dasselbe ist) Daseyn behauptet, unter der Negation des Daseyns zu begreifen. Und weil begrenzt nichts Positives, sondern blos eine Abwesenheit des Daseyns eben dieser Natur, die als begrenzt begriffen wird, bezeichnet, so folgt, dass das, dessen Definition Daseyn behauptet, nicht als begrenzt begriffen werden kann. Wenn z. B. der Ausdruck Ausdehnung ein nothwendiges Daseyn einschliesst, so wird man eben so wenig Ausdehnung ohne Daseyn, als Ausdehnung ohne Ausdehnung begreifen können. Wenn man diess so annimmt, so wird es auch unmöglich seyn, eine begrenzte Ausdehnung zu begreifen. Denn, wenn man sie als begrenzt auffasste, so müsste sie durch ihre eigene Natur, nämlich durch die Ausdehnung begrenzt werden, und diese Ausdehnung, durch die sie begrenzt würde, müsste unter der Negation des Daseyns aufgefasst werden, was nach der Voraussetzung ein offenbarer Widerspruch ist.

In der vierten Bemerkung wollte ich blos zeigen, dass ein solches Wesen weder in Theile von gleicher, noch in Theile von

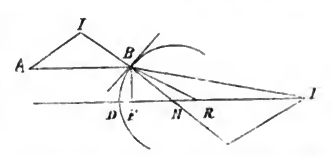
verschiedener Natur getheilt werden kann, sey es, dass die, welche von verschiedener Natur sind, ein nothwendiges Daseyn oder nicht enthalten. Denn, sagte ich, wenn dieses letztere Statt fände, könnte es zerstört werden, weil ein Ding zerstören, so viel heisst, als es wieder in solche Theile auflösen, dass keiner von ihnen allen die Natur des Ganzen ausdrückt; fände aber das erstere Statt, so widerstritte diess den drei bereits erklärten Eigenschaften.

In der fünften habe ich blos vorausgesetzt, dass die Vollkommenheit in dem Seyn, und die Unvollkommenheit in der Beraubung des Seyns bestehe. Ich sage „in der Beraubung“, denn obgleich z. B. die Ausdehnung von sich das Denken negirt, so ist gerade diess doch keine Unvollkommenheit an ihr. Diess aber, wenn ihr nämlich die Ausdehnung entzogen würde, müsste in ihr eine Unvollkommenheit anzeigen, wie es wirklich geschehen würde, wenn sie begrenzt wäre, gleicherweise, wenn sie ohne Dauer, Lage etc. wäre.

Die sechste geben Sie schlechthin zu, und doch sagen Sie, dass Ihre Schwierigkeit ganz stehen bleibe, warum es nämlich nicht mehrere für sich daseyende und doch von Natur verschiedene Wesen geben könne, wie Ausdehnung und Denken verschieden sind und doch wohl durch ihre eigene Machtvollkommenheit bestehen können. Ich kann hieraus nichts Anderes entnehmen, als dass Sie es in einem ganz andern Sinn, als ich, fassen. Ich glaube zu durchschauen, in welchem Sinne Sie es auffassen, doch um nicht die Zeit zu verlieren, will ich blos meinen Sinn erklären. Ich sage also in Betreff der sechsten Bemerkung: wenn wir Etwas setzen, das in seiner Art blos unbegrenzt und vollkommen ist, so sey es aus eigner Machtvollkommenheit da, weil auch das Daseyn des schlechthin unbegrenzten und vollkommenen Wesens wird zugestanden werden müssen; und dieses Wesen nenne ich Gott. Wenn wir z. B. den Satz aufstellen wollen, dass die Ausdehnung oder das Denken (von denen jedes in seiner Art d. h. in einer gewissen Art des Wesens vollkommen seyn kann) durch eigene Machtvollkommenheit da sey, so wird man auch das Daseyn Gottes, der schlechthin vollkommen ist, d. h. das Daseyn des schlechthin unbegrenzten Wesens zugestehen müssen. Hiebei, was ich eben gesagt habe, will ich bemerken, was das Wort Unvollkommenheit heisst: es bezeichnet nämlich, dass einem Dinge etwas fehle, was doch zu seiner Natur gehört. Die Ausdehnung kann z. B. blos rücksichtlich der Dauer, Lage, Quantität unvollkommen genannt werden, weil sie nämlich nicht länger dauert,

weil sie ihre Lage nicht beibehält, oder weil sie nicht grösser wird; sie kann aber niemals unvollkommen genannt werden, weil sie nicht denkt, da ihre Natur nichts Derartiges erheischt, welche blos in der Ausdehnung d. h. in einer gewissen Art des Wesens besteht. In dieser Beziehung blos kann sie begrenzt oder unbegrenzt, vollkommen oder unvollkommen genannt werden. Und da die Natur Gottes nicht in einer gewissen Art des Wesens besteht, sondern in dem Wesen, das schlechthin unbegrenzt ist, so erheischt auch seine Natur alles das, was das Seyn vollkommen ausdrückt, weil sonst seine Natur begrenzt und mangelhaft wäre. Hieraus folgt also, dass es blos ein Wesen, nämlich Gott, geben kann, das durch eigene Kraft da ist. Denn wenn wir z. B. setzen, dass die Ausdehnung Daseyn einschliesst, so muss sie, um ewig und unbegrenzt zu seyn, durchaus keine Unvollkommenheit, sondern Vollkommenheit ausdrücken; und sonach wird die Ausdehnung zu Gott gehören oder etwas seyn, was auf irgend eine Weise die Natur Gottes ausdrückt, weil Gott ein Wesen ist, das nicht blos in einer gewissen Rücksicht, sondern das schlechthin in seiner Wesenheit unbegrenzt und allmächtig ist. Und diess, was hier (Ihrem Wunsche gemäss) von der Ausdehnung gesagt wird, wird von allem dem gelten müssen, was wir als ein solches setzen wollen. Ich ziehe also, wie in meinem vorigen Briefe, den Schluss, dass nichts ausser Gott, sondern Gott allein durch seine Machtvollkommenheit besteht. Ich glaube, dass diess hinreichen wird, um den Sinn des vorigen zu erklären, damit werden Sie nun auch besser darüber urtheilen können.

Damit könnte ich schliessen; da ich mir aber neue Schalen zum Glasschleifen machen lassen will, so möchte ich Ihren Rath hierüber hören. Ich sehe nicht ein, was wir dabei gewinnen, wenn die Gläser convex-concav geschliffen werden. Vielmehr sind offenbar planconvexe Gläser besser, wenn ich anders richtig gerechnet habe. Nehmen wir nämlich der Bequemlichkeit halber das Berechnungsverhältniss wie 3 zu 2 an und setzen wir die Buchstaben in beistehender Figur, wie Sie sie in Huygens kleiner Dioptrik ordnen, so ergiebt sich nach aufgestellter Gleichung



$$\text{NI oder } z = \sqrt{\frac{9}{4}z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}.$$

Hieraus folgt, dass für $x = 0$ der Werth von $z = 2$ seyn wird, welches der grösste Werth ist, den z annehmen kann. Setzt man $x = \frac{3}{5}$, so hat man $z = \frac{43}{25}$ oder etwas mehr. Diess gilt für die Voraussetzung, dass der Strahl BI keine zweite Brechung erleidet, wenn er aus dem Glase nach I fährt. Wir wollen nun aber annehmen, er würde, wenn er aus dem Glase fährt, in der ebenen Fläche BF gebrochen und zwar nicht nach I, sondern nach R hin, die Linien BI und BR werden dann in demselben Verhältniss stehen, wie die Brechung, also nach der Voraussetzung sich wie 3 zu 2 verhalten. Folgen wir dann dem Gange der Gleichung, so ergiebt sich $NR = \sqrt{z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$. Setzen wir nun wieder, wie früher $x = 0$, so ist $NR = 1$, d. h. dem Halbmesser gleich. Ist aber $x = \frac{3}{5}$, so ist $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Hieraus ergiebt sich, dass die Brennweite kleiner als die vorhergehende ist, wiewohl der optische Tubus um den ganzen Halbmesser kleiner ist, so dass, wenn wir ein Teleskop von der Länge DI verfertigen und den Halbmesser $= 1\frac{1}{2}$ setzen, während die Oeffnung BF dieselbe bleibt, die Brennweite viel kleiner ausfallen wird. Ausserdem habe ich gegen die convex-concaven Gläser noch das zu erinnern, dass abgesehen von der doppelten Mühe und den doppelten Kosten, die sie verursachen, auch die Strahlen, in sofern sie nicht alle nach einem und demselben Punkte hingehen, niemals senkrecht auf die concave Fläche fallen. Da Sie aber ohne Zweifel diess schon lange durchdacht und genauer berechnet und die Sache selbst festgestellt haben werden, so ersuche ich Sie um Ihr Urtheil und Ihren Rath hierüber.

---

42. Brief.

Spinoza an J. B.

Hochgelehrter Herr, werthester Freund!

Auf Ihren letzten längst empfangenen Brief konnte ich bis jetzt nicht antworten, so war ich von Beschäftigungen und Sorgen eingenommen, dass ich mich kaum endlich davon habe losmachen können. Ich will jedoch, da es mir einigermassen vergönnt ist, meinen Geist zu sammeln, meine Pflicht nicht versäumen, sondern

Ihnen zuvörderst meinen besten Dank für Ihre Liebe und Gefälligkeit gegen mich ausdrücken, die Sie schon oft durch die That und nun auch durch Ihren Brief in vollem Masse bewiesen haben........

Ich gehe nun auf Ihre Frage über, die sich folgendermassen verhält: „ob es nämlich eine solche Methode giebt oder geben kann, mit der man ungehindert in der Erkenntniss der höchsten Dinge ohne Ueberdruss fortschreiten könne, oder ob, wie unsere Körper so auch die Geister den Zufällen unterworfen sind, und unsere Gedanken mehr durch den Zufall als durch bewusste Methode regiert werden?“ Ich glaube hierauf genügend zu antworten, wenn ich zeige, dass es nothwendig eine Methode geben muss, womit wir unsere klaren und bestimmten Wahrnehmungen leiten und miteinander verketten können, und dass der Verstand nicht, wie der Körper, Zufällen unterworfen ist. Diess ergiebt sich aus dem Umstande allein, dass eine einzige klare und bestimmte Wahrnehmung oder mehrere zugleich schlechthin Ursache einer andern klaren und bestimmten Wahrnehmung seyn können. Ja, alle klaren und bestimmten Wahrnehmungen, die wir bilden, können blos von anderen klaren und bestimmten Wahrnehmungen, die in uns sind, entstehen und erkennen keine andere Ursache ausserhalb unserer selbst an. Hieraus folgt, dass die klaren und bestimmten Wahrnehmungen, die wir bilden, blos von unserer Natur und ihren bestimmten und feststehenden Gesetzen abhangen d. h. von unserer Macht allein, aber nicht vom Zufalle d. h. von Ursachen, die, obgleich sie auch nach bestimmten und feststehenden Gesetzen wirken, uns doch unbekannt und unserer Natur und Macht fremd sind. Was die übrigen Wahrnehmungen betrifft, so gestehe ich, dass sie meistens vom Zufalle abhangen. Hieraus erhellt also deutlich, wie die wahre Methode beschaffen seyn müsse und worin sie hauptsächlich bestehe: nämlich allein in der Erkenntniss des reinen Verstandes, seiner Natur und Gesetze. Um diese zu erlangen, muss man vor Allem zwischen Verstand und Phantasie unterscheiden oder zwischen den wahren Vorstellungen und den übrigen, nämlich den erdichteten, falschen, zweifelhaften und durchaus allen, die blos vom Gedächtniss abhangen. Um diess zu erkennen ist es wenigstens in Bezug auf die Methode nicht nöthig, die Natur des Geistes nach seiner ersten Ursache einzusehen, es ist vielmehr hinreichend, die kurze Geschichte des Geistes oder der Wahrnehmungen auf die Weise zusammenzufassen, wie es Baco von Verulam lehrt. Mit diesem Wenigen glaube ich die wahre Methode erklärt und nachgewiesen und zugleich den

Weg gezeigt zu haben, auf dem man zu derselben gelangt. Ich muss Sie jedoch noch darauf aufmerksam machen, dass zu diesem Allem fleissiges Nachdenken, Lust und ganz beharrlicher Vorsatz erforderlich ist, und um diess zu haben, ist es vor Allem nothwendig, sich eine bestimmte Art und Weise zu leben festzustellen und ein bestimmtes Endziel vorzuschreiben; doch für jetzt genug hievon etc.

Voorburg, 10. Juni 1666.

42a. Brief.

An ***

(vielleicht J. B. med. Dr., d. h. Dr. J. Bresser).

Theurer Freund!

Vielleicht haben Sie mich ganz vergessen; viel kommt wenigstens zusammen, das mir den Verdacht erweckt. Zuerst, als ich abzureisen im Begriff, Ihnen Lebewohl sagen wollte und von Ihnen selbst eingeladen Sie zu Hause zu treffen glaubte, erfuhr ich, dass Sie nach dem Haag gereist seyen. Ich kehre nach Voorburg zurück, indem ich nicht zweifelte, dass Sie wenigstens da bei der Durchreise mich besuchen würden, aber Sie kehrten in Gottes Namen, ohne Ihren Freund begrüsst zu haben, nach Hause zurück. Endlich habe ich drei Wochen gewartet und auch während dieser keinen Brief von Ihnen zu sehen bekommen. Wollen Sie also diese meine Meinung von Ihnen los seyn, so können Sie es leicht durch einen Brief, worin Sie mir auch die Art, unseren brieflichen Verkehr einzurichten, angeben können, über den ich einmal mit Ihnen zu Hause geredet habe. Inzwischen möchte ich Sie dringend gebeten haben, ja bei unserer Freundschaft beschwöre ich Sie, ernsten Fleiss auf das Studium der Wahrheit wenden zu wollen und der Ausbildung des Verstandes und der Seele den bessern Theil des Lebens zu widmen nicht zu unterlassen, jetzt, so lange es noch Zeit ist, sage ich, und ehe Sie über den Verlust derselben, ja Ihrer selbst Klage führen. Ferner, um über die Einrichtung unserer Correspondenz Etwas zu sagen, damit Sie mir um so freimüthiger zu schreiben wagen, so mögen Sie wissen, dass ich bisher den Verdacht gehegt und fast als sicher betrachtet habe, dass Sie sich gewissermassen selbst und mehr als recht ist, misstrauen und Etwas zu fragen und vorzu-

bringen sich scheuen; was nicht nach einem Gelehrten aussieht. Es ziemt sich aber nicht, Sie Ihnen gegenüber zu loben und Ihre Gaben herzuzählen. Wenn Sie aber fürchten sollten, dass ich Ihre Briefe Andern mittheile, denen Sie hernach zum Gespött seyn mögen, so gebe ich Ihnen darüber von jetzt an das Versprechen, dass ich sie sorgfältig aufheben und keinem Sterblichen ohne Ihre Erlaubniss mittheilen werde. Unter diesen Bedingungen können Sie unsere Correspondenz beginnen, wie Sie nicht etwa an meiner Zuverlässigkeit zweifeln, was ich nicht glaube. Ich erwarte Ihre Ansicht darüber in Ihrem nächsten Briefe zu erfahren und zugleich, wie Sie versprochen hatten, einiges Präparat von rothen Rosen, obgleich ich mich schon besser befinde. Nachdem ich von dort abgereist war, habe ich einmal zur Ader gelassen, jedoch ist das Fieber noch nicht fort, (obwohl ich auch schon vor dem Aderlass etwas munterer war, der Luftveränderung wegen glaube ich) sondern zwei oder dreimal habe ich an dreitägigem Fieber gelitten, was ich jedoch endlich durch passende Diät vertrieben und zum Henker geschickt habe: ich weiss nicht, wohin es gegangen ist und sorge nur, dass es nicht wieder hieher zurückkehren mag.

Was den dritten Theil meiner Philosophie betrifft, so werde ich dann Einiges entweder Ihnen, wenn Sie der Uebersetzer seyn wollen, oder unserm Freunde de Vries in Kurzem zuschicken; und obgleich ich beschlossen hatte, nichts zu schicken, bevor ich ihn vollendet habe, so will ich Euch doch nicht zu lange hinhalten, weil er länger ausgefallen ist, als ich dachte. Ich werde ihn bis zum achtzigsten Lehrsatz ungefähr schicken.

Ueber die englischen Angelegenheiten höre ich viel, jedoch nichts Gewisses; das Volk argwöhnt unaufhörlich alles Uebele, und Niemand weiss irgend einen Grund aufzufinden, warum die Flotte nicht losgelassen werde, aber die Sache scheint noch nicht auf dem Trocknen zu seyn. Ich fürchte, die Unsrigen wollen zu klug und vorsichtig seyn, jedoch wird die Sache endlich selbst zeigen, was sie im Schilde führen und vorhaben: was Gott zum Guten wenden möge. Was die Unsrigen dort denken und was sie gewiss wissen, verlange ich zu hören, noch mehr aber und über Allem, dass Sie meiner etc.

43. Brief.

Spinoza an J. v. M.

Hochverehrtester Herr!

Während ich hier auf dem Lande einsam lebe, habe ich Ihre Frage, die Sie mir einst vorgelegt, bei mir überdacht und sie höchst einfach gefunden. Der allgemeine Beweis beruht auf der Grundlage, dass der ein gerechter Spieler ist, der seine Möglichkeit oder Aussicht auf Gewinn oder Verlust mit der seines Gegners auf gleichen Fuss stellt. Diese Gleichheit besteht in der Möglichkeit und im Gelde, das die Gegner einlegen und aufs Spiel setzen, d. h. wenn die Möglichkeit für beide gleich ist, muss auch jeder gleiches Geld einlegen und aufs Spiel setzen, wenn aber die Möglichkeit ungleich ist, muss der eine um so mehr Geld einlegen, als seine Möglichkeit grösser ist, und dann wird die Aussicht für beide gleich und folglich das Spiel ein gerechtes seyn. Denn wenn z. B. A, der mit B spielt, zwei Aussichten auf Gewinn und blos eine auf Verlust und dagegen B blos eine Aussicht auf Gewinn und zwei auf Verlust hat, so ergiebt sich deutlich, dass A für jede einzelne Möglichkeit so viel aufs Spiel setzen muss, als B für seine aufs Spiel setzt, d. h. A muss doppelt so viel als B aufs Spiel setzen.

Um diess noch deutlicher zu zeigen, wollen wir annehmen, drei, A B C, spielen mit gleicher Aussicht miteinander, und Jeder setzt die gleiche Summe Geldes ein, so ist offenbar, dass, weil Jeder gleich viel Geld einlegt, ein Jeder blos ein Drittel aufs Spiel setzt, um zwei Drittel zu gewinnen, und dass, weil Jeder gegen zwei spielt, Jeder blos eine Aussicht auf Gewinn und zwei auf Verlust hat. Wenn wir nun den Fall aufstellen, dass einer von diesen dreien, nämlich C, bevor das Spiel beginnt, sich vom Spiel zurückziehen will, so ist es offenbar, dass er wenigstens das, was er eingelegt, d. h. den dritten Theil zurückempfangen muss, und dass B, wenn er die Aussicht des C erkaufen und in seine Stelle eintreten will, so viel einlegen muss, als C wieder erhalten hat. Diesem Geschäfte kann sich A nicht widersetzen, denn es ist für ihn einerlei, ob er mit Einer gegen zwei Möglichkeiten zweier verschiedenen Spieler, oder ob er mit einem Spieler das Spiel macht. Demnach folgt hieraus, dass, wenn Einer seine Hand hinhält, damit, wenn der Andere von zwei Zahlen eine räth, und er richtig räth, er eine gewisse Summe Geldes gewinne, oder

wenn er es im Gegentheile nicht räth, er die gleiche Summe verliere, dass, sage ich, die Aussicht für beide gleich ist, sowohl für den, der die Hand hinhält, um den Andern rathen zu lassen, als für den, der zu rathen hat. Ferner, wenn Jemand die Hand hinhält, damit der Andere aufs erste Mal eine von drei Zahlen rathe und im Falle des Errathens eine gewisse Summe Geldes gewinne, im andern Falle die Hälfte des Geldes verliere, so ist die Möglichkeit und die Aussicht für beide gleich; ebenso ist auch die Aussicht gleich, wenn der, der die Hand hinhält, den Andern zweimal rathen lässt, dass er, wenn er es räth, eine gewisse Summe erhalte, oder, wenn er es nicht räth, doppelt so viel bezahlen muss. Die Möglichkeit und Aussicht ist auch gleich, wenn er den Andern von vier Zahlen dreimal rathen lässt, um eine gewisse Summe zu gewinnen oder andererseits dreimal zu verlieren, wenn er sich irrt, oder viermal von fünf Zahlen, wobei er das Einfache gewinnen und das Vierfache verlieren soll, und so fort. Hieraus folgt, dass es dem, der seine Rechte hinhält, einerlei ist, dass einer so viel Mal, als er wolle, von vielen Zahlen eine rathe, wenn er nur für so viel Mal, als er rathen will, so viel einlegt und aufs Spiel setzt, als die Anzahl der Male durch die Summe der Zahlen dividirt ausmacht. Wenn es z. B. fünf Zahlen sind, und Jeder blos einmal rathen darf, so braucht er blos $^1/_5$ gegen $^4/_5$ des Andern aufs Spiel zu setzen; wenn er zweimal rathen darf, dann muss er $^2/_5$ gegen $^3/_5$ des Andern; wenn dreimal, $^3/_5$ gegen $^2/_5$ des Andern, und sofort $^4/_5$ gegen $^1/_5$ und $^5/_5$ gegen $^0/_5$ aufs Spiel setzen. Und folglich ist es dem, der einen Andern rathen lässt, gleich, wenn z. B. blos $^1/_6$ des Einsatzes auf dem Spiele steht, um $^5/_6$ zu gewinnen, ob einer allein fünfmal, oder ob fünf Menschen jeder einmal rathen, wie Ihre Frage will.

1. October 1666.

---

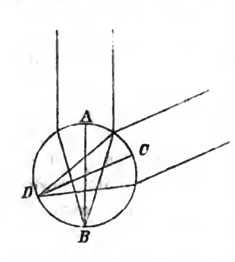
44. Brief.

Spinoza an J. J.

Geehrtester Herr!

Verschiedene Umstände haben mich verhindert, Ihnen früher zu antworten. Was Sie über die Dioptrik des Cartesius angemerkt haben, habe ich gesehen und gelesen. Er betrachtet als Grund, wesshalb die Bilder im Auge grösser oder kleiner ausfallen, nichts

Anderes als das Kreuzen der Strahlen, die aus verschiedenen Punkten des Objektes herkommen, je nachdem sie sich nämlich mehr oder weniger nahe beim Auge zu kreuzen anfangen, so dass er auf die Grösse des Winkels, den diese Strahlen bilden, wenn sie sich auf der Oberfläche des Auges kreuzen, keine Rücksicht nimmt. Und wiewohl diese letzte Ursache die wesentlichste ist, die an den Teleskopen zu bemerken ist, so scheint er sie dennoch geflissentlich mit Stillschweigen übergangen zu haben, weil er, wie ich vermuthe, keine deutliche Vorstellung von dem Mittel hatte, die Strahlen, die von verschiedenen Punkten parallel ausgehen, in ebenso vielen anderen Punkten zu vereinigen, und desswegen jenen Winkel nicht mathematisch bestimmen konnte. Vielleicht schwieg er auch, um niemals den Kreis vor den anderen von ihm eingeführten Figuren vorzuziehen. Der Kreis übertrifft nämlich ohne Zweifel in dieser Beziehung alle anderen denkbaren Figuren; denn weil der Kreis überall derselbe ist, so hat er auch überall dieselben Eigenschaften. Wenn z. B. der Kreis ABCD diese Eigenschaft hat, dass alle der Axe AB parallele Strahlen, die von der Seite A herkommen, so auf seiner Oberfläche gebrochen werden, dass sie sich nachher alle im Punkte B vereinigen, so werden auch alle der Axe CD parallele Strahlen, die von C herkommen, so auf der Oberfläche gebrochen werden, dass sie im Punkte D zusammentreffen, was von keiner andern Figur sich sagen lässt, obgleich die Hyperbeln und Ellipsen unendliche Durchmesser haben. Es verhält sich daher die Sache, wie Sie schreiben; käme es nur auf die Länge des Auges oder des Teleskopes an, so müssten wir ungeheuer grosse Fernröhre anfertigen, ehe wir die Gegenstände im Monde so deutlich wie irdische Gegenstände sehen könnten. Aber, wie gesagt, kommt es hauptsächlich auf die Grösse des Winkels an, den die von verschiedenen Punkten ausgehenden Strahlen auf der Oberfläche des Auges, wo sie sich kreuzen, bilden, und dieser Winkel wird grösser oder kleiner, je nachdem die Brennweiten der Gläser im Fernrohre mehr oder weniger verschieden sind. Wenn Sie den Beweis hiefür haben wollen, so bin ich bereit, Ihnen denselben, wann Sie wünschen, zu schicken.



Voorburg, den 3. März 1667.

45. Brief.

Spinoza an J. J.

Geehrtester Herr!

Ihr letztes Schreiben vom 14. dieses habe ich richtig erhalten, war aber aus verschiedenen Gründen verhindert, es früher zu beantworten. Ich besprach mich über die Angelegenheit des Helvetius mit Herrn Vossius, der (um nicht den ganzen Verlauf unseres Gespräches in diesem Briefe zu erzählen) ungemein lachte, ja sich darüber verwunderte, dass ich ihn über solche Possen befragte. Hierüber jedoch mich hinaussetzend, begab ich mich zu jenem Goldschmied selbst, dessen Name Brechtelt ist, der das Gold geprüft hatte. Dieser sprach ganz anders, als Herr Vossius, indem er versicherte, dass das Gewicht des Goldes während des Schmelzens und Scheidens gerade um so viel schwerer geworden sey, als das der Scheidung wegen in den Schmelztigel geworfene Silber an Gewicht betrug, so dass die Meinung bei ihm feststand, dass dieses Gold, welches sein Silber in Gold verwandelt hatte, etwas Eigenthümliches in sich enthielte. Und diess ist nicht blos seine Meinung, sondern noch mehrere andere Herren, die damals zugegen waren, bestätigten diese Erfahrung. Sodann ging ich zu Helvetius selbst, der mir sowohl das Gold als auch den Schmelztigel und dessen innere, noch damals übergoldete Wände zeigte, mit dem Bemerken, dass er kaum ein Viertel von einem Gerstenkorn oder einen Theil von einem Senfkorn in das geschmolzene Blei geworfen habe. Er fügte hinzu, er werde in Kurzem den Verlauf der ganzen Sache veröffentlichen, wobei er noch bemerkte, dass Jemand (den er für eben denselben hielt, der bei ihm gewesen war) dieselbe Operation zu Amsterdam vorgenommen habe, wovon Sie ohne Zweifel gehört haben. Das ist Alles, was ich hierüber erfahren konnte.

Der Verfasser jener Abhandlung, deren Sie erwähnen (worin er sich rühmt, er wolle beweisen, dass die in der dritten und vierten Meditation vorgebrachten Gründe des Cartesius, mit denen er das Daseyn Gottes beweist, falsch seyen), wird gewiss mit seinem eigenen Schatten streiten und mehr sich, als Anderen schaden. Zwar ist allerdings das Axiom des Cartesius einigermassen dunkel, wie auch Sie bemerkt haben, und hätte deutlicher und wahrer so gelautet: „Dass die Kraft des Denkens zum Denken nicht grösser ist, als die Kraft der Natur zum

Daseyn und Wirken.“ Diess ist ein deutliches und wahres Axiom, wonach das Daseyn Gottes sich aufs Klarste und Wirksamste aus seiner Vorstellung ergiebt. Das von Ihnen gerügte Argument des erwähnten Verfassers zeigt deutlich genug, dass er die Sache noch nicht verstehe. Freilich ist wahr, dass wir, wenn auf diese Weise eine Frage in allen ihren Theilen gelöst wird, bis ins Unendliche fortgehen können, sonst ist es aber sehr thöricht. Fragt zum Beispiel Jemand, warum ein derartig bestimmter Körper sich bewege, so kann man antworten, er werde von einem andern Körper, und dieser wiederum von einem andern und so ins Unendliche weiter zu einer solchen Bewegung bestimmt; das, sage ich, kann man allerdings antworten, da ja nur von der Bewegung die Rede ist, und wir, indem wir beständig einen anderen Körper setzen, eine hinreichende und ewige Ursache für diese Bewegung angeben. Sehe ich aber ein an erhabenen Gedanken reiches, schön geschriebenes Buch in den Händen eines ungebildeten Mannes und frage ihn, woher er das Buch habe, und erwiedert mir dieser, er habe es von einem andern Buche eines andern ungebildeten Mannes abgeschrieben, der auch schön schreiben konnte, und so immer weiter, so giebt er mir keine genügende Antwort, denn meine Frage betrifft nicht blos die Gestalt und Ordnung der Buchstaben, worauf er blos antwortet, sondern auch die Gedanken und den Sinn, den ihre Verbindung andeutet; darauf antwortet er nichts, wenn er so ins Unendliche fortschreitet. Wie sich diess auf die Vorstellungen anwenden lässt, kann leicht aus dem abgenommen werden, was ich im neunten Axiom der geometrisch von mir bewiesenen Principien der Cartesischen Philosophie erklärt habe.

Ich schreite nun zur Beantwortung Ihres zweiten Briefes vom neunten März, worin Sie eine weitere Erklärung über das, was ich in meinem früheren Briefe vom Kreise geschrieben hatte, verlangen. Sie werden diess leicht einsehen können, wofern Sie nur bemerken wollen, dass alle Strahlen, von denen man voraussetzt, dass sie parallel auf das vordere Glas des Fernrohrs fallen, in der That nicht parallel sind (da sie ja nur aus einem und demselben Punkte kommen), aber als solche betrachtet werden, weil der Gegenstand so weit von uns entfernt ist, dass die Oeffnung des Fernrohrs im Verhältniss zu der Entfernung nur wie ein Punkt anzusehen ist. Ferner ist gewiss, dass wir, um einen Gegenstand ganz zu sehen, nicht blos die Strahlen, die aus einem Punkte kommen, sondern auch alle anderen Strahlenkegel, die von allen andern Punkten herrühren, nöthig haben; wesshalb sie auch in

eben so vielen anderen Brennpunkten, wo sie durch das Glas gehen, sich vereinigen müssen. Wiewohl nun das Auge nicht so genau gebaut ist, dass alle aus verschiedenen Punkten eines Gegenstandes herkommenden Strahlen ganz genau in eben so vielen im Auge zusammentreffen, so ist doch ausgemacht, dass diejenigen Figuren, welche das leisten können, allen anderen vorzuziehen sind. Da nun aber ein bestimmtes Kreissegment alle aus einem Punkte kommenden Strahlen in einen andern Punkt seines Durchmessers (um mechanisch zu sprechen) zusammenzudrängen im Stande ist, so wird es auch alle andern aus andern Punkten des Gegenstandes kommenden Strahlen in eben so viele andere Punkte zusammendrängen. Denn man kann aus jedem Punkte des Gegenstandes eine Linie ziehen, die durch die Mitte des Kreises geht, wiewohl zu diesem Zwecke die Oeffnung des Fernrohrs viel kleiner gemacht werden muss, als sonst geschehen würde, wenn man nur einen Brennpunkt nöthig hätte, wie Sie leicht einsehen werden.

Was ich hier vom Kreise sage, kann nicht von der Ellipse, nicht von der Hyperbel, noch viel weniger von andern mehr zusammengesetzten Figuren gelten, weil man nur eine einzige Linie aus einem einzigen Punkte des Gegenstandes, die durch beide Brennpunkte geht, ziehen kann. Diess wollte ich in meinem ersten Briefe hierüber sagen.

Den Beweis, dass der Winkel, den die von verschiedenen Punkten ausgehenden Strahlen auf der Oberfläche des Auges machen, grösser oder kleiner wird, je nachdem die Brennweiten mehr oder weniger verschieden sind, können Sie aus beistehender Figur abnehmen: so dass ich nebst meinem ergebensten Grusse Ihnen nur noch zu sagen habe, dass ich bin etc.

Voorburg, den 25. März 1667.

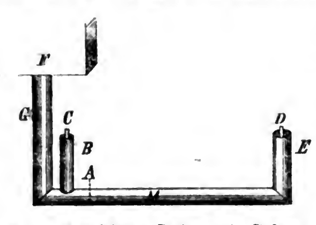
46. Brief.

Spinoza an J. J.

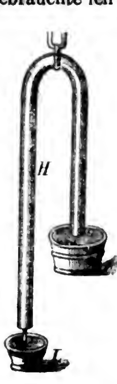
Geehrtester Herr!

Hiermit will ich Ihnen kurz meine Erfahrung über das mittheilen, was Sie zuerst mündlich, dann brieflich von mir zu wissen wünschten; daran schliesse sich sodann die Auseinandersetzung meiner nunmehrigen Ansicht.

Ich habe mir eine hölzerne Röhre machen lassen, 10 Fuss lang und 1⅔ Zoll innerlich breit. Damit setzte ich, wie beistehende Figur zeigt, drei lothrechte Röhren in Verbindung.



Um nun zuvörderst herauszustellen, ob der Druck des Wassers auf das Röhrchen B eben so stark sey, wie auf E, so verstopfte ich bei A die Röhre M mit einem zu dem Ende bereiteten Stäbchen. Dann verengte ich die Oeffnung von B dermassen, dass sie eine kleine Röhre wie C fasste. Nachdem ich somit die Röhre mittelst des Gefässes F mit Wasser gefüllt hatte, so bemerkte ich, zu welcher Höhe dieses durch das Röhrchen C anstieg. Dann verstopfte ich die Röhre B, nahm das Stäbchen A weg und liess das Wasser in die Röhre E fliessen, die ich auf dieselbe Weise wie B angepasst hatte. Nachdem ich nun die ganze Röhre wieder mit Wasser angefüllt hatte, fand ich, dass dasselbe durch D zu derselben Höhe ansteige, wie durch C geschehen war, wodurch ich mich hinlänglich davon überzeugte, dass die Länge der Röhre gar nicht oder doch nur sehr wenig Hinderniss gewesen sey. Um indess das Experiment genauer anzustellen, so suchte ich zu ermitteln, ob auch die Röhre E in einem eben so kurzen Zeitraume wie B einen hierzu bereiteten Cubikfuss füllen könne. Zur Messung der Zeit gebrauchte ich aber in Ermangelung einer Pendeluhr eine gekrümmte



Glasröhre wie H, deren kürzerer Theil ins Wasser ging, während der längere frei in der Luft hing. Nach diesen Vorrichtungen liess ich das Wasser zuerst durch die Röhre B in gleichem Strahle mit derselben Röhre fliessen, bis der Cubikfuss voll war. Dann untersuchte ich mit einer genauen Wage, wie viel Wasser indess in die Schale L gelaufen war, und fand dessen Gewicht im Betrage von 4 Unzen. Hierauf schloss ich die Röhre B und liess das Wasser in einem mit der Röhre gleichen Strahle durch die Röhre E in den Cubikfuss laufen. Als dieser voll war, so wog ich wie zuvor das Wasser, das inzwischen in die Schale gelaufen war, und überzeugte mich, dass dessen Gewicht nicht einmal um eine halbe Unze ver-

mehrt als jenes war. Da aber die Wasserstrahlen sowohl aus B wie aus E nicht immer in derselben Stärke geflossen waren, so wiederholte ich das Experiment und hielt dazu so viel Wasser in Bereitschaft, als wir aus der Erfahrung das erste Mal als nöthig erkannt hatten. Wir waren unserer drei so viel als möglich beschäftigt, und stellten das genannte Experiment genauer als zuvor an, jedoch nicht so genau, als ich gewünscht hatte. Doch gab es mir genug Grund, diese Sache einigermassen zu bestimmen; da ich das zweite Mal fast denselben Unterschied fand, wie das erste Mal. Die Sache also an sich und diese Erfahrungen erwogen, muss ich schliessen, dass der von der Grösse der Röhre möglicherweise herrührende Unterschied nur im Anfange Statt finde, d. h. wenn das Wasser zu laufen beginnt; dass es aber, wenn es eine kleine Weile seinen Lauf fortgesetzt hat, mit gleichmässiger Kraft durch die längste wie durch die kurze Röhre fliessen werde. Der Grund hiervon liegt darin, dass der Druck des höhern Wassers immer dieselbe Kraft beibehält, und dass es alle Bewegung, die es mittheilt, stets mittelst der Schwerkraft empfängt; darum wird es diese Bewegung stets dem in der Röhre enthaltenen Wasser so lange mittheilen, als dieses in seiner Fortbewegung eben so viel Schnelligkeit empfängt, als das höhere Wasser ihm Schwerkraft mittheilen kann. Denn gewiss ist, dass, wenn das in der Röhre G enthaltene Wasser in dem ersten Augenblicke dem in der Röhre M enthaltenen einen Grad von Schnelligkeit mittheilt, es im zweiten Momente bei gleichbleibender Kraft, wie vorausgesetzt wird, vier Grade der Schnelligkeit demselben Wasser mittheilen wird und so fort, so lange das in der längern Röhre M befindliche Wasser gerade so viel Kraft empfängt, als die Schwerkraft des höhern in der Röhre G eingeschlossenen Wassers ihm mittheilen kann; so dass das durch eine vierzigtausend Fuss lange Röhre laufende Wasser nach einer kleinen Weile vermöge des blossen Druckes des höheren Wassers so viel Schnelligkeit erlangen wird, als es erlangte, wenn die Röhre M nur einen Fuss lang wäre. Die Zeit, welche das Wasser in der längern Röhre braucht, um eine solche Schnelligkeit zu empfangen, hätte ich ermitteln können, wenn bessere Instrumente zu erlangen gewesen wären. Doch halte ich diess für minder nothwendig, weil die Hauptsache ziemlich ausgemacht ist etc.

Voorburg, den 5. September 1669.

47. Brief.

Spinoza an J. J.

Geehrtester Herr!

Als mir Professor N. N. neulich einen Besuch abstattete, erzählte er mir unter Anderm, er habe vernommen, dass meine theologisch-politische Abhandlung ins Holländische übertragen worden sey, und dass Jemand, den er nicht beim Namen angeben konnte, im Begriffe stünde, sie drucken zu lassen. Desshalb ersuche ich Sie sehr, diess mit Eifer zu ermitteln und wo möglich den Druck zu hintertreiben. Diess ist nicht blos meine Bitte, sondern auch die vieler meiner Freunde und Bekannten, denen es leid thäte, dieses Buch verboten zu sehen, wie ohne Zweifel geschehen wird, wofern es in holländischer Sprache erscheint. Ich zweifle nicht, dass Sie mir und der Sache diesen Dienst leisten werden.

Einer meiner Freunde sandte mir vor einiger Zeit eine Abhandlung unter dem Titel „homo politicus", worüber ich viel gehört hatte. Ich las sie und fand darin das gefährlichste Buch, das Menschen erdenken und ersinnen können. Des Verfassers höchstes Gut sind Ehrenstellen und Geld, wonach er seine Lehre einrichtet und die Mittel zu jenem Zwecke auseinandersetzt; indem wir nämlich innerlich alle Religion von uns werfen und äusserlich uns zu einer solchen bekennen sollen, die unsern Interessen am meisten dient, indem wir ferner Niemand Wort halten sollen, ausser soweit diess seinen Nutzen bringt. Ausserdem erhebt er aufs Höchste, zu heucheln, zu versprechen und das Versprochene nicht zu halten, zu lügen, falsch zu schwören und dergleichen mehr. Nachdem ich diess durchlesen hatte, gedachte ich, gegen den Verfasser indirekt eine Schrift zu schreiben, worin ich das höchste Gut behandeln, sodann die unruhige und elende Lage derjenigen, die nach Ehrenstellen und Reichthum streben, zeigen und zuletzt durch die evidentesten Gründe, sowie durch viele Beispiele beweisen wollte, dass die unersättliche Begierde nach Ehrenstellen und Reichthum den Untergang der Staaten nothwendig berbeiführe und herbeigeführt habe.

Wie viel besser und höher indess die Gedanken des Thales von Milet seyen, als die des erwähnten Verfassers, ergiebt sich schon aus dem folgenden Schlusse. Alles, sagte er, ist unter Freunden gemeinschaftlich: die Weisen sind die Freunde der Götter,

und den Göttern gehört Alles: also gehört Alles den Weisen. So machte sich mit einem Worte jener so weise Mann zum reichsten Menschen, indem er edlerweise den Reichthum vielmehr verachtete, als auf niedrige Weise darnach trachtete. Ein andermal zeigte er, dass die Weisen nicht aus Nothwendigkeit, sondern freiwillig sich des Reichthums entschlagen. Denn als seine Freunde ihm seine Armuth vorhielten, so erwiderte er: Wollt ihr, dass ich zeige, dass ich das erwerben kann, was ich meiner Bemühung unwerth halte, ihr aber so emsig sucht? Als sie diess bejahten, so miethete er alle Keltern in ganz Griechenland. Denn als ausgezeichneter Astrolog hatte er vorhergesehen, dass es eine reiche Olivenernte geben würde, während in den vorhergehenden Jahren gerade eine grosse Misserndte Statt gefunden hatte; so vermiethete er, um welchen Preis er verlangte, was er um einen Spottpreis gemiethet hatte, und verschaffte sich in einem einzigen Jahre einen grossen Reichthum, den er alsdann ebenso freigebig vertheilte, als er sich ihn durch Betriebsamkeit erworben hatte.

Haag, den 17. Februar 1671.

---

48. Brief.

L. d. V. M. D. an J. O.[1]

(Med. Dr. Lambert von Velthuysen.)

Hochgelehrter Herr!

Endlich habe ich einige freie Zeit gewonnen und will nun Ihrem Verlangen und Ihren Wünschen sofort willfahren. Sie wünschen aber, dass ich Ihnen meine Ansicht und mein Urtheil über das Buch, betitelt: Politisch theologischer Discurs, darlege, und ich will es nun nach Zeit und Kräften thun. Ich werde aber nicht das Einzelne durchgehen, sondern den Sinn und die Ansicht des Verfassers über Religion in einer Uebersicht auseinandersetzen.

Ich weiss nicht, von welchem Volke der Verfasser ist und welchem Lebensberufe er folgt, und es thut auch nichts zur Sache, das zu wissen. Dass er kein dummer Kopf ist, und dass er die Religionscontroversen, die in Europa unter den Christen Statt finden, nicht blos oberflächlich und leichthin behandelt und eingesehen habe, das zeigt der Inhalt des Buches selbst hinlänglich. Der Verfasser dieses Buches ist überzeugt, dass er die Ansichten,

[1] Man sehe über diesen Brief die Biographie. A. d. U.

wodurch die Menschen in Parteiungen gerathen und auseinander gehen, mit glücklicherem Erfolge prüfen werde, wenn er die Vorurtheile ablege und von sich werfe. Er hat sich daher allzusehr bemüht, seinen Geist von allem Aberglauben zu befreien, und um sich frei davon zu zeigen, ist er allzusehr in das Gegentheil verfallen, und scheint mir, um den Vorwurf, abergläubisch zu seyn, zu vermeiden, alle Religion von sich geworfen zu haben. Wenigstens erhebt er sich nicht über die Religion der Deisten, die überall in hinlänglich grosser Anzahl vorhanden sind (so grundverderbt sind ja die Sitten unseres Jahrhunderts), und namentlich in Frankreich, gegen die Mersenne eine Abhandlung herausgegeben hat, die ich ehedem gelesen zu haben mich erinnere. Meines Erachtens hat jedoch unter den Deisten kaum einer mit so bösem Herzen und so schlau und verschlagen für jene grundschlechte Sache das Wort geführt, als der Verfasser dieser Abhandlung. Zudem hat dieser Mensch, wenn mich meine Vermuthung nicht täuscht, sich nicht innerhalb der Grenzen der Deisten gehalten und die unbedeutenderen Bestandtheile des Cultus den Menschen übrig gelassen.

Er erkennt Gott an und bekennt ihn als Werkmeister und Gründer des Alls; er stellt aber die Form, die Gestalt und die Ordnung der Welt als eine durchaus nothwendige hin, ebenso wie die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten, die er ausserhalb der Willkür Gottes festgestellt wissen will, und somit spricht er es auch ausdrücklich aus, dass Alles aus unbezwinglicher Nothwendigkeit und unvermeidlichem Schicksal erfolge; und behauptet, dass für den, welcher die Dinge recht beurtheilt, nirgends Vorschriften und Gebote Statt finden, sondern die Unwissenheit der Menschen zugleich derartige Worte eingeführt habe, wie die Unerfahrenheit des Volkes Redensarten aufkommen liess, wodurch man Gott Affecte beilegt. Gott bequemt sich daher gleicherweise der Fassungskraft des Menschen an, wenn er jene ewigen Wahrheiten und alles Uebrige, was nothwendig erfolgen muss, den Menschen unter der Form des Gebotes darlegt. Auch lehrt er, dass das, was durch die Gesetze befohlen wird und was man dem Willen der Menschen unterworfen glaubt, ebenso nothwendig erfolge, wie die Natur des Dreiecks nothwendig ist, und dass also das, was in Vorschriften enthalten ist, ebenso wenig vom Willen des Menschen abhange, oder dass, wenn man sie befolgt oder nicht befolgt, dadurch etwas Gutes oder Böses für die Menschen verschafft werde, als man durch Beten den Willen Gottes lenke

oder seine ewigen und unumstösslichen Rathschlüsse ändere. Es verhalte sich also mit den Vorschriften und Rathschlüssen ebenso, und sie kommen darauf hinaus, dass die Unerfahrenheit und Unwissenheit der Menschen Gott dazu bewogen habe, sie für diejenigen nützlich seyn zu lassen, die keine vollkommeneren Gedanken von Gott bilden können, und die desshalb solcher elenden Schutzmittel bedürfen, um die Liebe zur Tugend und den Hass gegen das Laster in sich anzuregen. Hieraus ist also zu ersehen, dass der Verfasser in seiner Schrift den Nutzen des Gebetes nicht erwähnt, so wie auch nicht des Lebens, des Todes oder irgend eine Belohnung oder Bestrafung, die die Menschen vom Richter des Alls erhalten sollen.

Und zwar thut er diess in Uebereinstimmung mit seinen Principien, denn wie kann ein jüngstes Gericht Statt finden? oder welche Erwartung des Lohnes oder der Strafe, wenn Alles dem Schicksal zugeschrieben und behauptet wird, dass Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit von Gott herkomme, oder vielmehr, wenn er von diesem ganzen Universum behauptet, dass es Gott sey? Denn ich fürchte, unser Verfasser steht dieser Ansicht nicht sehr fern, wenigstens ist es nicht sehr verschieden, zu behaupten, dass Alles nothwendig aus der Natur Gottes herkomme, und dass das Universum selbst Gott sey.

Er setzt jedoch die höchste Lust des Menschen in Uebung der Tugend, die, wie er sagt, sich selber der Lohn und Schauplatz des Erhabensten sey, und desshalb muss seiner Ansicht nach ein Mensch, der die Dinge richtig erkennt, sich der Tugend befleissigen, nicht wegen der Vorschriften und des Gesetzes Gottes oder aus Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sondern durch die Schönheit der Tugend und durch die Freude im Geiste bewogen, die der Mensch in der Uebung der Tugend empfindet.

Er behauptet demnach, dass Gott durch die Propheten und die Offenbarung mittelst der Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe (zwei Dinge, die stets mit den Gesetzen verbunden sind) die Menschen blos bildlich zur Tugend ermahne, weil der Geist der gewöhnlichen Menschen so beschaffen und so schlecht unterrichtet ist, dass sie nur durch Beweggründe, die aus der Natur der Gesetze und aus der Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung entlehnt sind, zur Ausübung der Tugend bewegt werden können; dass aber die Menschen, die die Sache nach der Wahrheit schätzen, einsehen, dass diesen Beweggründen keine Wahrheit und Kraft zu Grunde liege.

Er meint auch, dass es gleichgültig wäre, obgleich er durch dieses Axiom richtig widerlegt wird, wenn die Propheten und heiligen Lehrer und also Gott selbst, der durch ihren Mund zu den Menschen geredet hat, Gründe angewendet haben, die an und für sich, wenn ihre Natur erwogen wird, falsch sind; denn offenkundig und bei Gelegenheit, wenn die Rede darauf kommt, gesteht er und schärft es ein, dass die heilige Schrift nicht dazu da sey, die Wahrheit und die Natur der Dinge zu lehren, die sie erwähnt, und die sie dazu verwendet, um die Menschen für die Tugend zu bilden; auch leugnet er, dass die Propheten mit den Dingen so vertraut gewesen wären, dass sie in der Aufstellung von Beweisen und im Ersinnen von Gründen, womit sie die Menschen zur Tugend anregten, von den Irrthümern des grossen Haufens ganz frei gewesen seyen, obgleich die Natur der moralischen Tugenden und Laster ihnen sehr bekannt war.

Und daher lehrt der Verfasser auch, dass die Propheten auch dann, wenn sie diejenigen, an welche sie geschickt wurden, an ihre Pflicht mahnten, nicht frei von der Verirrung des Urtheils gewesen seyen, dass aber desshalb ihre Heiligkeit und Glaubwürdigkeit nicht vermindert sey, obgleich ihre Rede und ihre Beweisgründe nicht wahr, sondern den vorgefassten Meinungen derer, zu welchen sie redeten, angepasst waren, und sie damit die Menschen zu den Tugenden anregten, an denen Niemand zweifelt und worüber kein Streit unter den Menschen ist; denn der Endzweck der Sendung des Propheten war nicht die Lehre irgend einer Wahrheit, sondern Uebung der Tugend unter den Menschen zu befördern. Und er glaubt desshalb, dass der Irrthum und die Unwissenheit des Propheten den Zuhörern, die er zur Tugend entflammte, nicht schädlich war, weil seiner Ansicht nach wenig daran liegt, durch welche Beweggründe wir zur Tugend angeregt werden, wenn sie nur nicht die moralische Tugend, zu deren Entflammung sie beigebracht und von dem Propheten vorgetragen worden sind, vernichten; denn er glaubt, dass die Wahrheit anderer Dinge, die man mit dem Geiste auffasst, für die Frömmigkeit von keiner Bedeutung ist, da die Heiligkeit der Sitten in der That nicht in dieser Wahrheit liegt, und er glaubt auch, dass die Erkenntniss der Wahrheit und auch der Mysterien um so mehr oder weniger nothwendig sey, je mehr oder weniger sie zur Frömmigkeit beitragen.

Ich glaube, der Verfasser hat jenes Axiom der Theologen im Auge, die zwischen der dogmatischen und der einfach erzählenden

Rede eines Propheten einen Unterschied machen; diesen Unterschied haben, wenn ich nicht irre, alle Theologen angenommen, und er glaubt höchst irrthümlich, dass das seinige mit dieser Lehre übereinstimme.

Und desshalb glaubt er, dass Alle diejenigen, welche leugnen, dass Vernunft und Philosophie Auslegerin der Schrift sey, seiner Ansicht beipflichten werden. Denn da allgemein feststehe, dass die Schrift Unendliches von Gott sagt, was Gott nicht zukommt, sondern der Fassungskraft der Menschen angepasst ist, um die Menschen dadurch zu bewegen und Liebe zur Tugend in ihnen anzuregen, so glaubt er, dass der Grundsatz gelten müsse, dass der heilige Lehrer mit diesen nicht wahren Beweisgründen die Menschen zur Tugend habe erziehen wollen, oder dass Jedem, der die heilige Schrift liest, die Freiheit verstattet sey, über die Meinung und den Endzweck des heiligen Lehrers aus den Principien seiner Vernunft zu urtheilen, eine Ansicht, die der Verfasser durchaus verwirft und abweist, zugleich mit denen, die mit einem paradoxen Theologen lehren, die Vernunft sey Auslegerin der Schrift. Denn er glaubt, dass die Schrift nach dem buchstäblichen Sinne zu verstehen sey, und dass den Menschen die Freiheit nicht gestattet werden dürfe, nach ihrer Willkür und ihrer Vernunftansicht die Auslegung zu geben, was unter den Worten der Propheten verstanden werden müsse, so dass sie nach ihren Vernunftgründen und nach ihrer Erkenntniss, die sie sich von den Dingen verschafft haben, prüfen dürfen, wann die Propheten im eigentlichen und wann sie im figürlichen Sinne gesprochen. Doch hievon wird im Folgenden zu reden der Ort seyn.

Und um wieder darauf zurückzukommen, wovon ich mich ein wenig entfernt hatte, so leugnet der Verfasser, indem er an seinen Principien über die Schicksalsnothwendigkeit aller Dinge fest hält, dass irgend welche Wunder geschehen, die den Naturgesetzen widersprechen, weil er, wie wir oben bemerkt haben, behauptet, dass die Natur und die Ordnung der Dinge etwas eben so Nothwendiges sey, als die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten; und lehrt desshalb, dass es eben so unmöglich sey, dass etwas von den Naturgesetzen abweiche, als es unmöglich sey, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten nicht gleich seyen.

Gott könne nicht bewirken, dass ein leichteres Gewicht ein schwereres emporhebe, oder dass ein Körper, der sich mit zwei Geschwindigkeitsgraden bewegt, einen Körper erreiche, der sich mit vier Geschwindigkeitsgraden bewegt. Er stellt daher den

Grundsatz auf, dass die Wunder den gemeinschaftlichen Gesetzen der Natur unterworfen sind, und diese, lehrt er, sind eben so unveränderlich, wie die Naturen der Dinge, weil nämlich die Naturen selbst in den Gesetzen der Natur enthalten sind, und er giebt keine andere Macht Gottes zu, als die ordnungsmässige, die sich nach den Naturgesetzen vollzieht, und ist der Ansicht, dass man sich keine andere erdenken könne, weil sie die Naturen der Dinge zerstören und sich selber widersprechen würde.

Ein Wunder ist also, nach dem Sinne des Verfassers, das, was sich unvermuthet ereignet, und dessen Ursache der grosse Haufe nicht kennt; wie es eben der grosse Haufe der Kraft der Gebete und der besondern Leitung Gottes zuschreibt, wenn er nach dem vorschriftsmässig gehaltenen Gebete ein drohendes Uebel abgewendet oder ein verlangtes Gut erhalten zu haben scheint, während doch, nach der Ansicht des Verfassers, Gott schon von ewig her unumstösslich beschlossen hat, dass sich das ereignen soll, wovon das Volk glaubt, dass es durch Dazwischenkunft und besondere Wirksamkeit sich ereignet habe; denn das Gebet sey nicht Ursache des Rathschlusses, sondern der Rathschluss Ursache des Gebetes.

Diese ganze Ansicht vom Schicksal und von der unbezwingbaren Nothwendigkeit der Dinge, sowohl in Bezug auf die Naturen, als in Bezug auf den Erfolg der Dinge, die täglich sich ereignen, gründet er auf die Natur Gottes oder, um deutlicher zu sprechen, auf die Natur des Willens und des Verstandes Gottes, die zwar dem Namen nach verschieden, aber in Gott der Sache nach eins sind. Er stellt daher den Grundsatz auf, dass Gott dieses Universum und Alles, was sich nach einander darin ereignet, eben so nothwendig gewollt habe, als er eben diess Universum nothwendig erkennt. Wenn Gott aber dieses Universum und seine Gesetze, wie auch die ewigen Wahrheiten, die in jenen Gesetzen enthalten sind, nothwendig erkennt, so macht er den Schluss, dass Gott eben so wenig ein anderes Universum habe schaffen können, als die Natur der Dinge verwandeln und machen, dass zweimal drei sieben ist. Wie wir also nichts von diesem Universum und seinen Gesetzen — nach welchen die Entstehung und der Untergang der Dinge geschieht — Verschiedenes begreifen können, sondern Alles, was wir uns Derartiges fingiren können, sich selbst aufheben würde, so lehrt er auch, dass die Natur des göttlichen Verstandes, des ganzen Universums und deren Gesetze, nach welchen die Natur verfährt, so beschaffen seyen, dass Gott mit seinem Ver-

stande eben so wenig andere von den jezt vorhandenen verschiedene, erkennen könne, als es möglich sey, dass die Dinge jezt von sich selber verschieden seyen. Er zieht daher den Schlusssatz, dass, wie Gott jetzt nicht das bewirken kann, was sich selbst aufhebt, so habe auch Gott keine von den jetzt vorhandenen Naturen verschiedene ausdenken oder erkennen können, weil das Begreifen und Erkennen dieser Naturen ebenso unmöglich ist (weil es nach der Ansicht des Verfassers einen Widerspruch setzt), als die Hervorbringung der Dinge, die von den jetzigen verschieden sind, unmöglich ist, weil alle jene Naturen, wenn sie von den jetzigen verschieden begriffen würden, auch nothwendig den jetzigen widerstreiten müssten; denn weil die Naturen der in diesem Universum begriffenen Dinge (nach der Ansicht des Verfassers) nothwendig sind, können sie diese Nothwendigkeit nicht aus sich, sondern nur aus Gott haben, von dem sie nothwendig ausgehen. Denn er will nicht mit Cartesius, dessen Lehre er jedoch scheinbar angenommen haben will, dass die Naturen aller Dinge, wie sie von der Natur und der Wesenheit Gottes verschieden sind, so auch ihre Ideen frei im göttlichen Geiste seyen.

Mit diesem bereits Besprochenen hat sich der Verfasser den Weg zu dem, was er am Schlusse des Buches aufstellt und worauf Alles hinausläuft, was er in den vorhergehenden Capiteln lehrt, gesichert. Er will nämlich dem Geiste der Obrigkeit und aller Menschen das Axiom beibringen, dass der Obrigkeit das Recht zusteht, den Gottesdienst einzurichten, der im Staate öffentlich beobachtet werden soll. Ferner, dass die Obrigkeit verpflichtet sey, ihren Bürgern zu gestatten, über Religion zu denken und zu sprechen, wie es ihnen ihr Geist und ihr Herz eingiebt, und dass diese Freiheit auch in Bezug auf die Handlungen des äusserlichen Cultus so weit den Unterthanen eingeräumt werden müsse.

Was den Eifer für die Moralpflichten betrifft, oder dass die Frömmigkeit unversehrt bleiben könne, so zieht er daraus, dass über diese Tugenden kein Streit seyn könne, und die Erkenntniss und Ausübung der übrigen Sachen keine Moralpflicht enthalte, den Schluss, dass es Gott nicht ungenehm seyn könne, was für heilige Gebräuche die Menschen sonst befolgen mögen; der Verfasser spricht aber von denjenigen heiligen Dingen, die die Moralität nicht ausmachen und nicht gegen sie verstossen, und die der Tugend nicht entgegen und fremd sind, sondern die die Menschen als Unterstützungsmittel der wahren Tugenden annehmen und bekennen, um so Gott durch die Liebe zu diesen Tugenden wohl-

gefällig und genehm zu werden, weil man nicht gegen Gott verstösst durch die Liebe zu ihnen und deren Ausübung, die, weil sie ohne Bezug darauf sind, weder zu Tugenden noch zu Lastern beitragen und von den Menschen doch zur Uebung der Frömmigkeit gezogen und gleichsam als Hülfsmittel zur Uebung der Tugend gebraucht werden.

Der Verfasser stellt aber, um die Menschen zur Annahme dieser Paradoxen zu bringen, erstens den Satz auf, dass der ganze Cultus, den Gott eingesetzt und den Juden d. h. den Bürgern des israelitischen Staats gegeben habe, blos dazu gemacht worden sey, damit sie in ihrem Staate glücklich lebten, im Uebrigen seyen die Juden Gott nicht lieber und angenehmer gewesen, als die übrigen Völker, was er ihnen auch hie und da durch die Propheten bezeugt habe, wenn er sie ihrer Unwissenheit und ihres Irrthums bezüchtigte, dass sie den eingesetzten und von Gott ihnen befohlenen Cultus für Heiligkeit und Frömmigkeit nähmen, da diese blos in dem Eifer für die sittlichen Tugenden, nämlich in der Liebe zu Gott und in der Nächstenliebe zu bestehen habe.

Und da Gott den Geist aller Völker mit den Principien und gleichsam mit Samenkörnern der Tugenden versehen habe, so dass sie aus eigenem Antrieb, fast ohne Belehrung, den Unterschied zwischen böse und gut beurtheilen können, so zieht er daraus den Schluss, dass Gott die übrigen Völker nicht der Dinge untheilhaftig gelassen habe, durch welche die wahre Glückseligkeit erlangt werden kann, sondern dass er sich allen Menschen gleich wohlthätig bewiesen habe.

Ja, um die Heiden in Allem, was irgendwie zur Erlangung der wahren Glückseligkeit dienlich und förderlich seyn kann, den Juden gleich zu stellen, behauptet er, dass die Heiden der wahren Propheten nicht entbehrt hätten, und sucht diess durch Beispiele zu beweisen. Ja, er lässt einfliessen, dass Gott durch gute Engel, die er nach der im alten Testamente gebräuchlichen Art Götter nennt, die übrigen Völker regiert habe. Und desshalb seyen die Heiligthümer der übrigen Völker Gott nicht missfällig gewesen, so lange sie nicht durch den Aberglauben der Menschen so verderbt wurden, dass sie die Menschen von der wahren Heiligkeit entfremdeten, und so lange sie sie nicht bewogen, das in der Religion zu begehen, was nicht mit der Tugend übereinstimmt. Gott habe aber den Juden aus besondern und diesem Volke eigenen Gründen verboten, die Götter der Heiden zu verehren, die nach der Einrichtung und Fürsorge Gottes von den Heiden

eben so richtig verehrt wurden wie die Engel, die als Wächter des jüdischen Staates eingesetzt waren, von den Juden nach ihrer Weise zu den Göttern gezählt und göttlich verehrt wurden.

Und da der Verfasser es für zugestanden hält, dass der äussere Cultus an sich Gott nicht genehm sey, so liegt nach seiner Ansicht nichts daran, mit welchen Ceremonien jener äussere Cultus ausgeführt wird, wenn er nur dergestalt ist, dass er so mit Gott übereinstimmt, dass er die Furcht Gottes im Geiste der Menschen anregt und sie zum Tugendeifer bewegt.

Da ferner nach seiner Ansicht die Hauptsache der ganzen Religion in der Uebung der Tugend enthalten, und alle Kenntniss der Mysterien, die ihrer Natur nach nicht dazu geeignet ist, die Tugend zu befördern, überflüssig ist, und jene wichtiger und nothwendiger erscheine, welche für die Belehrung und Begeisterung der Menschen zur Tugend von mehr Bedeutung sey, so zieht er hieraus den Schluss, dass alle jene Ansichten von Gott, seiner Verehrung und Allem dem, was zur Religion gehört, anzuerkennen oder wenigstens nicht zu verwerfen sind, die nach dem Geiste der Menschen, die dieselben hegen, wahr und dazu gemacht sind, die Rechtschaffenheit in voller Kraft und Blüthe zu erhalten. Und um diesen Lehrsatz zu befestigen, citirt er die Propheten selber als Urheber und Zeugen seiner Ansicht, die darüber belehrt, dass Gott nichts daran liege, welche Ansichten die Menschen über Religion haben, sondern dass derjenige Cultus und alle diejenigen Ansichten Gott genehm seyen, die von der Liebe zur Tugend und der Verehrung des höchsten Wesens ausgegangen sind, sich so viel erlaubten, dass sie auch solche Beweggründe vorbrachten, die die Menschen zur Tugend anregen sollten, welche zwar an sich nicht wahr waren, aber nach der Meinung derer, zu denen sie redeten, dafür gehalten wurden und ihrer Natur nach geeignet waren, sie anzuspornen, sich um so muthiger zur Tugendliebe zu rüsten. Er stellt daher den Satz auf, dass Gott es in der Wahl der Beweggründe den Propheten gestattet habe, diejenigen zu gebrauchen, die für die Zeit und die Verhältnisse der Personen passend wären, und die jene nach ihrer Fassungskraft für gut und wirksam hielten.

Hieraus kommt es nach seiner Meinung, dass von den göttlichen Lehrern die einen diese, die andern andere Gründe angewendet haben, die sich oft einander widerstreiten: Paulus habe gelehrt, die Menschen könnten nicht durch ihre Werke gerechtfertigt werden, Jakobus habe das Gegentheil eingeschärft. Jakobus

sah nämlich, so glaubt der Verfasser, dass die Christen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben missverstehen, und desshalb zeigt er mit viel Gründen, dass der Mensch durch den Glauben und durch Werke gerechtfertigt werde. Denn er erkannte, dass es für die Christen seiner Zeit nicht gemäss war, ihnen jene Lehre vom Glauben — bei der die Menschen ruhig im Erbarmen Gottes ruhten und nicht auf gute Werke bedacht waren — so einzuschärfen und auf die Weise aufzustellen, wie Paulus gethan hatte, der es mit den Juden zu thun hatte, die irrthümlich ihre Rechtfertigung in die Werke des Gesetzes, das ihnen speciell Moses gegeben hatte, setzten, und wodurch sie sich über die Heiden erhoben und sich allein den Zugang zur Glückseligkeit bereitet glaubten und die Art des Heiles durch den Glauben verwarfen, wodurch sie mit den Heiden gleichgestellt und ledig und baar von allen Privilegien gemacht wurden. Da also beide Lehrsätze, sowohl der des Paulus, als der des Jakobus nach den verschiedenen Bedingungen der Zeiten und Personen und den Nebenumständen in hohem Grade dazu beitrugen, den Geist der Menschen zur Frömmigkeit zu lenken, so glaubt der Verfasser, dass es apostolische Klugheit war, bald diese, bald jene anzuwenden.

Und diess ist unter vielen andern die Ursache, wesshalb der Verfasser glaubt, dass es von der Wahrheit sehr entfernt sey, den heiligen Text durch die Vernunft erklären, und sie zur Auslegerin der Schrift machen oder den einen heiligen Lehrer durch einen andern auslegen zu wollen, da sie gleiche Autorität hätten, und die Worte, die sie gebrauchen, aus der Redeform und Spracheigenthümlichkeit, die jenen Lehrern gewohnt war, erklärt werden muss; es sey aber in der Erforschung des wahren Sinnes der Schrift nicht auf die Natur der Sache, sondern blos auf den buchstäblichen Sinn zu achten.

Da also Christus selber und die übrigen von Gott gesandten Lehrer mit ihrem Beispiel und ihrer Lehre vorangiengen und zeigten, dass nur durch Tugendeifer die Menschen zur Glückseligkeit schreiten, und das Uebrige für unbedeutend zu halten sey, so will der Verfasser hieraus folgern, dass die Obrigkeit blos dafür zu sorgen habe, dass Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit im Staate walte, es aber durchaus nicht ihres Amtes sey, zu erwägen, welcher Cultus und welche Lehren am meisten mit der Wahrheit übereinstimmen, sie habe vielmehr blos zu sorgen, dass nichts unternommen würde, was, sogar im Sinne der Bekenner dieses Cultus, der Tugend entgegenstünde. Die Obrigkeit könne also

leicht ohne Verstoss gegen die Gottheit verschiedene Gottesdienste in ihrem Staate dulden. Um aber diese Ansicht geltend zu machen, betritt er auch diesen Weg. Er stellt den Satz auf, dass die Art der sittlichen Tugenden, sofern sie in den Gesellschaften gehandhabt werden und in den äusserlichen Handlungen begriffen sind, derartig sey, dass sie Niemand nach seinem Privaturtheil und Ermessen ausüben darf, sondern dass die Uebung, Ausführung und Modifikation jener Tugenden von der Autorität und der Herrschaft der Obrigkeit abhange, sowohl weil die äusseren Tugendhandlungen ihre Natur nach den Umständen wechseln, als auch weil die Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung solcher äusseren Handlungen nach dem Vortheil oder Nachtheil, der aus diesen Handlungen entspringt, geschätzt wird, so dass jene äusseren Handlungen, wenn sie nicht zur rechten Zeit ans Licht treten, die Natur der Tugenden ablegen, und das Gegentheil davon zu den Tugenden gezählt werden muss. Der Verfasser ist der Ansicht, dass es noch eine andere Art von Tugenden giebt, die, insofern sie innerlich im Geiste sind, stets ihre Natur behalten und nicht von der veränderlichen Lage der Umstände abhangen.

Niemanden ist es je gestattet, einem Hange zur Grausamkeit und Wildheit nachzugeben, seinen Nächsten und die Wahrheit nicht zu lieben. Es können aber Zeiten eintreten, in denen man zwar nicht die Aufgabe des Geistes und die Liebe zu den vorerwähnten Tugenden ablegen darf, in denen man sich aber in Bezug auf die äusserlichen Handlungen entweder von ihnen enthalten oder auch das thun darf, was dem äusseren Anschein nach als diesen Tugenden widerstreitend angesehen wird; und so geschehe es, dass es nicht mehr die Pflicht des rechtschaffenen Mannes ist, die Wahrheit offen darzulegen und die Bürger durch Wort oder Schrift dieser Wahrheit theilhaftig zu machen und sie ihnen mitzutheilen, wenn man glaubt, dass aus jener Bekanntmachung den Bürgern mehr Nachtheil als Vortheil erwachsen werde. Und obgleich jeder Einzelne alle Menschen mit Liebe umfassen muss und diesen Affect nie aufgeben darf, giebt es doch häufig Fälle, dass wir ohne Versündigung Manche strenge behandeln dürfen, wenn es entschieden ist, dass aus der Milde, die wir gegen sie anwenden wollten, uns ein grosses Uebel entstehen würde. So gilt als allgemeine Ansicht, dass es nicht zu jeder Zeit sich eignet, alle Wahrheiten, beziehen sie sich nun auf die Religion oder auf das bürgerliche Leben, aufzustellen. Und wer lehrt, dass man die Perlen nicht vor die Säue werfen soll, wenn zu fürchten ist, dass

sie die, die sie ihnen darbieten, schlimm zurichten werden, der wird auch nicht der Ansicht seyn, dass es Pflicht des rechtschaffenen Mannes sey, über gewisse Punkte in der Religion den gemeinen Haufen zu belehren, von denen, wenn er sie vorgetragen und unter dem gemeinen Haufen verbreitet hat, zu fürchten ist, dass sie Staat oder Kirche so in Verwirrung bringen, dass daraus für die Bürger und die Heiligen mehr Schaden als Nutzen erwachse.

Da aber die bürgerlichen Gesellschaften, von denen die Herrschaft und die Befugniss der Gesetzgebung nicht getrennt werden kann, ausser anderm auch das eingeführt haben, dass es nicht dem Ermessen der Einzelnen überlassen werden dürfe, was den Menschen, die einen Staatskörper bilden, von Nutzen sey, diess vielmehr den Regierenden zustehe, so zieht der Verfasser hieraus die Folgerung, dass der Obrigkeit das Recht zukomme, festzusetzen, welcherlei und welche Lehrsätze im Staate öffentlich gelehrt werden sollen; und was das äussere Bekenntniss betrifft, sey es die Pflicht der Unterthanen, sich der Lehre und des Bekenntnisses der Lehrsätze zu enthalten, über welche der Staat gesetzlich bestimmt hat, dass man öffentlich davon schweigen solle, weil Gott diess eben so wenig dem Urtheil der Privaten gestattet hat, als er ihnen einräumte, gegen den Sinn und die Befehle der Obrigkeit oder ein richterliches Urtheil so zu handeln, dass dadurch die Macht der Gesetze aufgehoben oder der Endzweck der Obrigkeit vereitelt würde. Denn der Verfasser ist der Meinung, dass die Menschen über derartige Dinge, die den äussern Cultus und dessen Bekenntniss betreffen, sich vertragen können, und dass die äusserlichen Handlungen der Gottesverehrung ebenso sicher dem Urtheil der Obrigkeit überlassen werden, als man ihr das Recht und die Macht einräumt, ein Vergehen gegen den Staat zu beurtheilen und mit Anwendung von Gewalt zu rächen. Denn wie ein Privatmann nicht gehalten ist, sein Urtheil über ein gegen den Staat begangenes Vergehen nach dem Urtheile der Obrigkeit einzurichten, vielmehr doch seine eigene Meinung haben kann, obgleich er, wenn es die Sache mit sich brächte, gehalten wäre, zur Vollziehung des obrigkeitlichen Beschlusses auch seine Hülfe zu leisten, so glaubt der Verfasser, dass es zwar die Sache der Privaten im Staate sey, ein Urtheil über Falschheit und Wahrheit, wie auch über die Nothwendigkeit eines Lehrsatzes zu fällen, dass aber ein Privatmann nicht gesetzlich verbunden seyn könne, ebenso über [illegible]gion zu denken, obgleich es von dem Urtheil der Obrigkeit [illegible]ge, welche Lehrsätze öffentlich aufgestellt werden dürfen,

und dass es die Pflicht der Privaten sey, ihre Ansichten über Religion, die von der Ansicht der Obrigkeit verschieden sind, mit Stillschweigen für sich zu behalten und nichts Derartiges zu thun, wobei die von der Obrigkeit aufgestellten Gesetze über den Cultus nicht ihre Gesetzeskraft behalten können.

Weil es aber kommen kann, dass die Obrigkeit in Glaubenspunkten eine von der Mehrheit des grossen Haufens verschiedene Ansicht hegt, und sie Manches öffentlich lehren lassen will, was dem Urtheile des grossen Haufens fremd ist, und wovon die Obrigkeit dennoch glaubt, die göttliche Ehre erfordere es, dass das Bekenntniss dieser Lehrsätze öffentlich in ihrem Staate geschehe, so sah der Verfasser, dass jene Schwierigkeit noch nicht beseitigt sey, wonach wegen der Verschiedenheit des obrigkeitlichen Urtheils von dem des grossen Haufens für die Bürger der grösste Nachtheil entstehen kann; desshalb fügt der Verfasser zu der vorigen Ansicht noch diese andere hinzu, die gleicherweise sowohl den Geist der Obrigkeit als den der Unterthanen beruhigen und die Freiheit in der Religion ungeschmälert erhalten soll. Die Obrigkeit brauche nämlich Gottes Zorn nicht zu fürchten, wenn sie auch ein nach ihrem Urtheil unrichtiges Kirchenthum in ihrem Staate handhaben lasse, wenn diess nur den sittlichen Tugenden nicht widerstreitet und sie nicht vertilgt. Sie werden den Grund dieser Ansicht wohl erkennen, da ich ihn in dem Vorigen ausführlich genug dargelegt habe. Der Verfasser stellt nämlich den Satz auf, dass Gott nichts darnach frage, was für Meinungen die Menschen in der Religion hegen und in ihrem Geiste billigen und bewahren, und was für Kirchenthum sie öffentlich haben, da Alles diess unter die Dinge gezählt werden muss, die mit Tugend und Laster nichts Verwandtes haben, obgleich es die Pflicht eines Jeden ist, sein Verhalten so einzurichten, dass er diejenigen Lehrsätze und den Cultus befolge, durch welche er die grössten Fortschritte in der Liebe zur Tugend machen zu können glaubt.

Hiemit haben Sie also, geehrtester Herr, im Auszuge die Gesammtlehre des politischen Theologen, die nach meinem Urtheil allen Cultus und alle Religion aufhebt und von Grund aus umkehrt, insgeheim den Atheismus einführt oder einen solchen Gott erdichtet, vor dessen göttlichem Walten die Menschen sich nicht zu scheuen brauchen, weil er selbst dem Fatum unterworfen ist, und keine göttliche Leitung oder Vorsehung mehr Statt finden kann, und alle Vertheilung von Belohnungen oder Bestrafungen aufgehoben ist. Diess wenigstens ist aus der Schrift des Verfassers

deutlich zu ersehen, dass durch seine Verfahrungsweise und Beweisgründe die Autorität der ganzen heiligen Schrift vernichtet wird, und dass er nur zum Scheine derselben erwähnt, so wie aus seinen Behauptungen folgt, dass auch der Koran dem Worte Gottes gleich zu stellen sey. Dem Verfasser bleibt auch nicht einmal ein Grund, um zu beweisen, dass Mahomed kein wahrer Prophet war, weil die Türken ebenfalls nach der Vorschrift ihres Propheten die sittlichen Tugenden üben, worüber unter den Völkern kein Streit ist, und nach der Lehre des Verfassers ist es bei Gott nicht selten, dass er auch die Heiden, denen er die den Juden und Christen gegebenen Orakel nicht mitgetheilt hat, durch andere Offenbarungen in den Kreis der Vernunft und des Gehorsams führt.

Ich glaube also die Wahrheit nicht sehr zu verfehlen und dem Verfasser nicht Unrecht zu thun, wenn ich ihn anklage, dass er mit verdeckten und übertünchten Beweisgründen den blossen Atheismus lehre.

49. Brief.

Spinoza an J. O.

Hochgelehrter Herr!

Sie haben sich gewiss gewundert, dass ich Sie so lange warten liess, aber ich konnte mich kaum dazu bringen, auf die Schmähschrift jenes Mannes, die Sie mir mittheilen wollten, zu antworten, und ich thue es jetzt nur, weil ich es versprochen habe. Um aber auch meiner Sinnesweise, soweit es möglich ist, zu willfahren, will ich es so kurz, als ich kann, abmachen und mit wenig Worten zeigen, wie falsch er meinen Sinn ausgelegt hat, ob aus Bosheit oder aus Unwissenheit, kann ich nicht so leicht sagen. — Doch zur Sache.

Er sagt zuerst: „Es sey von keiner Bedeutung, zu wissen, von welchem Volke ich sey, oder welchem Lebensberufe ich folge." Hätte er allerdings dieses gekannt, so hätte er sich nicht so leicht der Ansicht hingegeben, dass ich den Atheismus lehre. Denn die Atheisten suchen gewöhnlich im Uebermass Ehrenstellen und Reichthümer, die ich stets gering geschätzt habe, wie Alle wissen, die mich kennen. Um sich den Weg zu seinem Ziele zu bahnen, sagt er dann, dass ich kein dummer Kopf sey, um nämlich desto leichter glauben zu machen, dass ich mit Verschlagenheit und List

und in böser Absicht für die grundschlechte Sache der Deisten gesprochen hätte. Diess zeigt zur Genüge, dass er meine Gründe nicht verstanden hat; denn wer könnte so verschlagenen und listigen Geistes seyn, dass er heuchlerisch so viele und triftige Gründe für eine Sache, die er für falsch hält, aufstellen könnte? Von wem, sage ich, wird er dann noch glauben, dass er aus wahrer Seele geschrieben, wenn er glaubt, dass man sowohl Erdichtetes als Wahres gründlich beweisen könne? Doch darüber wundere ich mich nicht mehr; denn so wurde einst Cartesius von Voetius und so werden oft gerade die Besten verleumdet.

Er fährt sodann fort: „Er scheine ihm, um den Vorwurf, abergläubisch zu seyn, zu vermeiden, alle Religion von sich geworfen zu haben." Ich weiss nicht, was er unter Religion und was er unter Aberglaube versteht. Aber wirft denn der alle Religion von sich, der den Grundsatz aufstellt, dass Gott als das höchste Gut anerkannt und mit freier Seele als solcher geliebt werden müsse, und dass hierin allein unsere höchste Glückseligkeit und unsere höchste Freiheit besteht? dass ferner der Lohn der Tugend die Tugend selber, die Strafe der Thorheit und Ohnmacht eben die Thorheit sey? Und dass endlich Jeder seinen Nächsten lieben und den Geboten der höchsten Gewalt gehorchen muss? Und diess habe ich nicht nur ausdrücklich gesagt, sondern auch noch mit den stärksten Gründen bewiesen. Aber ich glaube zu sehen, auf wie niederm Standpunkt dieser Mann sich befindet. Er findet nämlich in der Tugend und dem Verstande an sich nichts, was ihn ergötzte, und er möchte lieber nach dem Antriebe seiner Affecte leben, wenn ihm nicht das Eine im Wege stände, dass er Strafe fürchtet. Er enthält sich also der schlechten Handlungen wie ein Sklave unwillig und schwankenden Geistes, und befolgt ebenso die göttlichen Gebote und erwartet für diese Sklaverei von Gott durch weit angenehmere Geschenke, als die göttliche Liebe an sich belohnt zu werden, und zwar um so mehr, je mehr er dem Guten, was er thut, innerlich entgegen ist und es ungern thut; und hievon kommt sein Glaube, dass Alle, die nicht durch diese Furcht zurückgehalten werden, zügellos leben und alle Religion von sich werfen. Doch ich lasse diess und gehe zu seiner Beweisführung über, mit der er darthun will, dass ich mit verdeckten und übertünchten Argumenten den Atheismus lehre.

Die Grundlage seines Beweisverfahrens ist die, dass er glaubt, ich nehme Gott die Freiheit und unterwerfe ihn dem Fatum. Diess ist gewiss falsch. Denn ich behaupte auf dieselbe Weise, dass

Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folge, wie man allgemein behauptet, dass aus der Natur Gottes folge, dass er sich selbst erkennt; es wird gewiss Niemand leugnen, dass diess nothwendig aus der göttlichen Natur folge, und doch fasst es Niemand so, dass Gott durch irgend eine Schicksalsmacht gezwungen, sondern dass er durchaus frei, wenn gleich nothwendig sich selbst erkennt. Und hier finde ich nichts, was nicht Jeder fassen könnte, und wenn er nichtsdestoweniger glaubt, dass diess mit böser Absicht gesagt sey, was denkt er denn von seinem Cartesius, der die Behauptung aufstellt, dass nichts von uns geschehe, was Gott nicht schon vorher angeordnet habe, ja dass wir in jedem einzelnen Momente von Gott gleichsam von Neuem geschaffen werden und nichtsdestoweniger nach der Freiheit unserer Willkür handeln, was gewiss, wie Cartesius selber eingesteht, Niemand begreifen kann?

Sodann hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Gesetze auf; denn die moralischen Lehrsätze, ob sie die Gesetzesform von Gott empfangen oder nicht, sind doch göttlich und heilsam, und ob wir ein Gut, das aus der Tugend und göttlichen Liebe folgt, von Gott als dem Richter empfangen, oder ob es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, es wird desshalb nicht mehr oder minder wünschenswerth seyn, wie andererseits auch die Uebel, die aus bösen Handlungen entspringen, desshalb nicht minder zu fürchten sind, weil sie nothwendig aus ihnen erfolgen, und ob wir endlich das, was wir thun, nothwendigerweise oder frei thun, wir werden doch von Hoffnung oder Furcht geleitet. Er behauptet daher fälschlich, „dass ich den Satz aufstelle, dass Vorschriften und Befehle nicht mehr Statt finden können," oder, wie er hernach fortfährt, „dass es keine Erwartung von Lohn oder Strafe gebe, wenn Alles dem Fatum zugeschrieben, und behauptet wird, dass Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus Gott fliesse."

Ich will hier nun nicht fragen, warum es einerlei oder nicht sehr verschieden seyn soll, zu behaupten, dass Alles nothwendig aus der Natur Gottes fliesse, und dass das Universum Gott sey; ich möchte jedoch, dass Sie bemerken, wie er nicht minder gehässig hinzufügt, „dass ich wolle, der Mensch müsse sich der Tugend befleissen nicht wegen der Vorschriften und des Gesetzes Gottes oder aus Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sondern etc." Diess werden Sie gewiss in meiner Abhandlung nirgends finden, im Gegentheil habe ich vielmehr im vierten Capitel aus-

drücklich gesagt, dass die Summe des göttlichen Gesetzes (das unserm Geiste von Gott eingeschrieben ist, wie ich Cap. 2 gesagt) und dessen oberste Vorschrift darin bestehe, Gott als das höchste Gut zu lieben, nämlich nicht aus Furcht vor einer Bestrafung (denn Liebe kann nicht aus Furcht entspringen), auch nicht aus Liebe zu einem andern Dinge, an dem wir uns zu erfreuen wünschen, denn dann liebten wir nicht sowohl Gott selbst, als das Ding, das wir wünschen; und ich habe auch in demselben Capitel gezeigt, dass Gott eben dieses Gesetz den Propheten geoffenbart habe, und ob ich nun behaupte, dass dieses Gesetz von Gott selber die Rechtsform erhalten habe, oder ob ich es wie die übrigen Rathschlüsse Gottes fasse, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in sich schliessen, so wird es nichts desto weniger ein Rathschluss Gottes und eine heilsame Lehre bleiben; und ob ich frei oder aus der Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses Gott liebe, so werde ich doch Gott lieben und selig seyn. Ich könnte desshalb hier schon behaupten, dass jener Mensch zu der Gattung derjenigen gehöre, von denen ich am Schlusse meiner Vorrede gesagt, dass es mir lieber wäre, wenn sie mein Buch ganz liegen liessen, als dass sie, wie sie es bei Allem thun, es verkehrt auslegen und damit lästig und, während sie sich nicht förderlich, Andern hinderlich sind.

Obgleich ich glaube, dass diess genügt, um das, was ich wollte, zu zeigen, so hielt ich es doch der Mühe werth, noch Einiges zu bemerken; dass er nämlich fälschlich glaubt, ich habe jenes Axiom der Theologen im Auge, die zwischen der dogmatischen und der einfach erzählenden Rede eines Propheten unterscheiden. Denn wenn er unter diesem Axiom das versteht, was ich Cap. 15 nach einem Rabbi Jehuda Alpakhar citirte, wie konnte er glauben, dass das meinige mit ihm übereinstimme, da ich es in demselben Capitel als falsch zurückgewiesen habe? Meint er aber ein Anderes, so gestehe ich, dass ich solches bis jetzt nicht kenne und es also auch keineswegs im Auge haben konnte.

Ich sehe auch ferner nicht, warum er sagt, ich glaubte, dass Alle diejenigen auf meine Ansicht eingehen werden, welche leugnen, dass Vernunft und Philosophie die Auslegerin der Schrift sey, da ich doch sowohl die Ansicht dieser, als die des Maimonides verworfen habe.

Es wäre zu lang, Alles von ihm durchzugehen, wodurch er zeigt, dass er nicht mit ruhigem Geiste über mich geurtheilt habe; ich gehe desshalb zu seinem Schlusssatze über, wo er sagt, „dass

mir kein Grund zu dem Beweise übrig bleibe, dass Mahomed kein wahrer Prophet gewesen." Diess sucht er aus meinen Ansichten zu zeigen, während sich doch deutlich aus ihnen ergiebt, dass er ein Betrüger war, da er jene Freiheit durchaus aufhebt, die die allgemeine durch das natürliche und das prophetische Licht geoffenbarte Religion gestattet, und wovon ich gezeigt, dass sie durchaus gestattet werden müsse. Und wenn auch das nicht wäre, bin ich denn gehalten, zu zeigen, dass ein Prophet ein falscher ist? Im Gegentheil sind die Propheten gehalten, zu zeigen, dass sie wahre sind. Wenn er erwidert, dass auch Mahomed ein göttliches Gesetz gelehrt und sichere Zeichen seiner Sendung gegeben habe, wie die übrigen Propheten gethan, so wird für ihn gewiss kein Grund vorhanden seyn, zu leugnen, dass er ein wahrer Prophet war.

Was aber die Türken und die übrigen Heiden betrifft, so glaube ich, dass, wenn sie Gott durch Uebung der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten anbeten, sie den Geist Christi haben und selig sind, was sie auch aus Unwissenheit über Mahomed und die Orakel für Ansichten haben mögen.

Sie sehen also, mein Freund, dass jener Mann die Wahrheit sehr weit verfehlt hat; ich gebe aber nichts desto weniger zu, dass er nicht mir, sondern am meisten sich selbst Unrecht gethan hat, da er sich nicht auszusprechen schämt, dass ich mit verdeckten und übertünchten Argumenten den Atheismus lehre.

Ich glaube übrigens nicht, dass Sie hier etwas finden werden, was Sie als zu unnachsichtig gegen diesen Mann erachten könnten; sollte Ihnen jedoch etwas Derartiges aufstossen, so bitte ich Sie, es zu streichen oder nach Ihrem Ermessen zu corrigiren. Es ist meine Absicht nicht, ihn, wer er auch sey, zu reizen und mir mit meiner Arbeit Feinde zu machen, und weil diess aus derartigen Streitigkeiten oft kommt, so konnte ich mich kaum dazu bringen, zu antworten, und ich hätte mich nicht dazu gebracht, wenn ich es nicht versprochen gehabt hätte. — Leben Sie wohl, ich überlasse diesen Brief Ihrer klugen Einsicht und bin etc.

---

50. Brief.

Spinoza an ***.

Geehrtester Herr!

Was die Politik betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, worüber Sie mich befragen, darin, dass ich das

natürliche Recht stets unangetastet erhalte und den Grundsatz aufstelle, der höchsten Obrigkeit in jeder Stadt stehe nicht mehr Recht über die Unterthanen zu, als nach Massgabe der Gewalt, worin sie über den Unterthanen steht, was im Naturzustande stets Statt findet.

Was ferner den Beweis betrifft, den ich im Anhange der geometrischen Beweise zu den Principien des Cartesius aufstelle, dass nämlich Gott nur sehr uneigentlich der Eine oder Einzige genannt werden könne, so erwidere ich, dass man ein Ding blos rücksichtlich seines Daseyns und nicht rücksichtlich seines Wesens ein eines oder einziges nennt, denn wir begreifen die Dinge erst dann unter Zahlen, nachdem sie in eine gemeinsame Gattung gebracht sind. Wer z. B. einen Groschen und einen Reichsthaler in der Hand hält, wird nicht an die zweifache Zahl denken, ausser wenn er diesen Groschen und diesen Reichsthaler mit ein und derselben Bezeichnung, nämlich der von Geldstücke oder Münze benennen kann, denn dann kann er behaupten, dass er zwei Geldstücke oder Münzen habe, weil er nicht nur den Groschen, sondern auch den Reichsthaler mit der Benennung Geld oder Münze bezeichnet. Hieraus erhellt also deutlich, dass ein Ding blos dann eines oder ein einziges genannt wird, nachdem man ein anderes Ding gedacht hat, das, wie gesagt, mit ihm übereinstimmt. Da aber das Daseyn Gottes seine Wesenheit selbst ist, und wir uns von seiner Wesenheit keine allgemeine Vorstellung bilden können, so ist es gewiss, dass, wer Gott den Einen oder Einzigen nennt, keine wahre Vorstellung von Gott hat oder uneigentlich von ihm spricht.

In Bezug darauf, dass die Figur eine Negation und nichts Positives ist, ist offenbar, dass die blosse Materie als unendliche betrachtet keine Figur haben kann, und dass die Figur nur bei endlichen und begrenzten Körpern Statt findet. Denn wer da sagt, dass er eine Figur auffasse, sagt damit nichts Anderes, als dass er ein Ding als begrenzt und auf welche Weise es begrenzt sey, begreife. Diese Begrenzung gehört also in Bezug auf sein Seyn nicht zu dem Dinge, sondern sie ist im Gegentheil sein Nichtseyn. Weil also die Figur nichts Anderes als Begrenzung und die Begrenzung Negation ist, so kann die Figur, wie gesagt, nichts als Negation seyn.

Das Buch, das der Utrechter Professor gegen das meinige geschrieben hat, und das nach seinem Tode herausgegeben wurde, sah ich im Buchladen ausgestellt, und nach dem Wenigen, was

ich damals darin gelesen, hielt ich es nicht des Lesens, viel weniger der Erwiderung werth. Ich liess also das Buch und seinen Verfasser. Ich überdachte mit Lächeln, dass gerade die Unwissendsten oft die Kecksten und zum Schreiben Aufgelegtesten sind. Mir scheinen *** ihre Waaren ebenso zum Verkauf auszustellen, wie die Trödler, die stets das Geringere zuerst vorzeigen: sagt man, der Teufel sey am verschmitztesten, so scheint aber ihr Geist ihn an Verschmitztheit noch weit zu übertreffen. Leben Sie wohl.

Haag, den 2. Juni 1674.

51. Brief.

Gottfried Leibniz an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr!

Ausser dem andern Rühmlichen, was der Ruf von Ihnen verbreitet hat, erfahre ich auch, dass Sie ein ausgezeichneter Kenner der Optik sind. Diess bestimmt mich, Ihnen einen Versuch von mir zu überschicken, da ich nicht leicht einen besseren Beurtheiler in diesem Studiengebiete finden kann. Den Aufsatz, den ich Ihnen hiebei schicke und den ich „*Notitia opticae promotae*“ betitelt habe, habe ich desshalb veröffentlicht, dass ich ihn Freunden und Lernbegierigen bequemer mittheilen kann. Ich höre, dass auch der geehrte *** in diesem Fach ausgezeichnet sey und bezweifle nicht, dass er Ihnen wohlbekannt seyn werde: Sie würden mich daher ganz besonders verbinden, wenn Sie mir auch sein Urtheil hierüber und sein Wohlwollen vermitteln wollten. Der Aufsatz selbst bezeichnet seinen Inhalt hinlänglich.

Es ist Ihnen wohl der italienisch geschriebene Prodromus des Jesuiten Franziskus Lana zugekommen, worin er auch einiges Bedeutende aus der Dioptrik vorträgt; aber auch der Schweizer Johann Oltius, ein in diesen Dingen sehr gelehrter junger Mann, hat physikalisch-mechanische Betrachtungen über das Sehen herausgegeben, worin er theils eine sehr einfache und allgemeine Vorrichtung um Gläser jeder Art zu schleifen verspricht, theils eine Methode gefunden zu haben versichert, um alle von allen Punkten eines Gegenstandes ausgehenden Strahlen in ebenso vielen andern entsprechenden Punkten zu vereinigen, jedoch nur bei einem gewissen Abstand und bei einer gewissen Gestalt des Gegenstandes.

Uebrigens bezweckt mein Vorschlag, nicht die Strahlen aller

Punkte wieder zu vereinigen (denn das ist bei jeder beliebigen Entfernung oder Gestalt des Gegenstandes, so viel man bis jetzt weiss, nicht möglich), sondern dass die Strahlen, die von den ausserhalb der optischen Axe liegenden Punkten herrühren, ebensowohl wieder vereinigt werden, als diejenigen, welche den in der optischen Axe liegenden Punkten entsprechen, und dass alsdann die Oeffnungen der Gläser, ohne dem deutlichen Sehen Eintrag zu thun, beliebig gross gemacht werden können. Diess überlasse ich jedoch Ihrem scharfsichtigen Urtheile. Leben Sie wohl, Hochgeehrtester Herr, und bleiben Sie gewogen

Ihrem ergebensten Verehrer

Gottfried Leibniz,
Dr. der Rechte und Rath zu Mainz.

Frankfurt den 5. Okt. n. St. 1671.

52. Brief.

Spinoza an Leibniz.

Hochgelehrter und geehrtester Herr!

Den Aufsatz, den Sie mir zu übersenden die Güte gehabt haben, habe ich gelesen und danke Ihnen sehr für dessen Mittheilung. Ich bedaure, dass ich Ihre Absicht nicht ganz verstanden habe, welche Sie doch, wie ich glaube, deutlich genug ausgedrückt haben. Ich weiss nämlich nicht recht, ob Sie glauben, dass es noch eine andere Ursache giebt, wesswegen wir die Oeffnungen der Gläser nicht zu gross nehmen dürfen, als die, dass die Strahlen, die aus einem Punkte kommen, sich nicht genau in einem andern Punkte, sondern einem kleinen Raum, den wir den mechanischen Punkt zu nennen pflegen, vereinigen, welcher kleine Raum nach Verhältniss der Oeffnung grösser oder kleiner ist. Ferner muss ich fragen, ob die Linsen, die Sie pandochische nennen, diesen Fehler verbessern, so dass nämlich der mechanische Punkt oder der kleine Raum, in welchem sich die Strahlen, welche aus demselben Punkte kommen, nach der Brechung vereinigen, nach Verhältniss der Grösse immer gleich gross bleibe, mag nun die Oeffnung gross oder klein seyn. Denn leisten sie dieses, so darf man ihre Oeffnung beliebig vergrössern, und ihre Gestalt ist mithin allen anderen mir bekannten weit vorzuziehen. Im entgegengesetzten Falle kann ich nicht einsehen, warum Sie sie vor den

gewöhnlichen Linsen so sehr empfehlen. Denn die kreisförmigen Linsen haben überall dieselbe Axe, und mithin darf man bei ihrem Gebrauch alle Punkte des Gegenstandes als in der optischen Axe liegende ansehen; und wiewohl sich nicht alle Punkte des Gegenstandes in derselben Entfernung befinden, so ist doch der daraus erwachsende Unterschied nicht merkbar, sobald die Gegenstände sehr entfernt sind, weil alsdann die aus einem Punkte kommenden Strahlen als parallele anzusehen sind, wenn sie auf das Glas fallen. Ihre Linsen können jedoch vielleicht hierzu von Nutzen seyn, wenn wir sehr viele Gegenstände mit einem Blicke übersehen wollen (wie es der Fall ist, wenn wir sehr grosse kreisförmige Convex-[1]Linsen anwenden), dass alsdann alles deutlicher sich darstellt. Doch will ich mein Urtheil hierüber lieber zurückhalten, bis Sie sich deutlicher erklärt haben, um was ich Sie sehr bitte. Dem Herrn *** habe ich nach Ihrem Auftrage das andere Exemplar geschickt; er antwortete, die Zeit gestatte ihm jetzt nicht, es aufmerksam zu lesen, er hoffe aber nach einer oder zwei Wochen Zeit dazu zu finden.

Den Prodromus des Fr. Lana habe ich noch nicht gesehen, auch nicht die physikalisch-mechanischen Betrachtungen des Joh. Oltius; was ich noch mehr bedaure, ist, dass mir Ihre Hypothesis Physica noch nicht zugekommen ist, sie ist auch hier im Haag nicht käuflich zu haben. Das mir so freundlich angebotene Geschenk wird mir daher sehr erwünscht seyn, und wenn ich Ihnen in irgend etwas Anderem dienen kann, so werden Sie mich stets bereitwilligst finden. Ich bitte also, mich mit einer Antwort auf diess Wenige zu beehren.

Hochgeehrter Herr

ganz der Ihrige

B. de Spinoza.

Nachschrift. Es wohnt hier kein Herr Diemerbruck, ich muss daher diesen Brief der gewöhnlichen Post übergeben. Sie werden ohne Zweifel hier im Haag Jemanden kennen, der die Besorgung unserer Briefe zu übernehmen geneigt ist; den ich zu wissen wünsche, damit die Briefe bequemer und sicherer besorgt werden können. Wenn Ihnen die politisch-theologische Abhandlung noch nicht zugekommen ist, so werde ich Ihnen, wenn es Ihnen recht ist, ein Exemplar zuschicken. Leben Sie wohl.

[1] Im Texte steht: *lentes circulares conversas*, was keinen Sinn zu geben scheint, es muss daher wohl *convexas* heissen. A. d. U.

53. Brief.

J. Ludwig Fabritius an Spinoza.

Hochgeehrter Herr!

Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein gnädigster Herr, hat mich beauftragt, an Sie, der Sie mir bisher unbekannt, aber dem Durchlauchtigsten Fürsten sehr empfohlen sind, zu schreiben und Sie zu fragen, ob sie geneigt wären, eine ordentliche Professur der Philosophie an seiner berühmten Universität anzunehmen. Die jährliche Besoldung soll Ihnen gleich wie den anderen ordentlichen Professoren gezahlt werden. Sie werden nirgends einen Fürsten finden, der gegen ausgezeichnete Geister, wozu er Sie rechnet, huldvoller ist. Sie werden die ausgedehnteste Freiheit zu philosophiren haben, welche Sie, wie er glaubt, nicht zur Störung der von Staatswegen bestehenden Religion missbrauchen werden. Ich meines Theils habe mich dem Auftrag meines hochweisen Fürsten nicht entziehen können. Ich ersuche Sie daher dringendst, mir baldmöglich zu antworten und Ihre Antwort entweder dem kurfürstlichen Residenten im Haag, Dr. Grotius, oder dem Herrn Gilles van der Hek zum Beischlusse in das Briefpacket, das man gewöhnlich nach dem hiesigen Hofe schickt, zu übergeben oder sich auch einer andern Gelegenheit zu bedienen, welche Ihnen am passendsten scheint. Das Eine füge ich noch hinzu, dass Sie, wenn Sie hieher kommen, ein eines Philosophen würdiges Leben mit Vergnügen führen werden, wenn sich nicht Alles anders, als wir hoffen und erwarten, ereignet. Leben Sie wohl, Hochgeehrter Herr,

Ihr ergebenster

J. Ludwig Fabritius,
Prof. an der Universität zu Heidelberg
und kurpfälzischer Rath.

Heidelberg, 16. Februar 1673.

---

54. Brief.

Spinoza an Fabritius.

Hochgeehrter Herr!

Wenn es je mein Wunsch gewesen wäre, die Professur irgend einer Fakultät zu übernehmen, so hätte ich mir allein diese wün-

schen können, die mir von dem Durchlauchtigsten Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angeboten wird, besonders wegen der Freiheit zu philosophiren, die der Durchlauchtigste Kurfürst mir gnädigst einräumt, zu geschweigen, dass ich schon längst gewünscht hatte, unter der Regierung eines Fürsten zu leben, dessen Weisheit alle Welt bewundert. Weil es aber nie meine Absicht gewesen ist, öffentlicher Lehrer zu werden, so konnte ich mich nicht dazu bewegen, diese vortreffliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überlegt habe. Denn ich bedenke erstlich, dass ich mit der Fortbildung der Philosophie aufhören würde, wenn ich mich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte. Zweitens bedenke ich, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten seyn muss, damit ich nicht die von Staatswegen bestehende Religion stören zu wollen scheine; da die Spaltungen nicht sowohl aus brennendem Religionseifer, als aus dem mannigfaltigen Affekte der Menschen oder aus dem Eifer zu widersprechen entstehen, wonach man Alles, obgleich es richtig gesagt ist, zu verkehren und zu verdammen gewohnt ist. Und da ich diess in meinem einsamen Privatleben schon erfahren habe, um wie viel mehr wird das zu befürchten seyn, wenn ich diese Stufe der Würde erstiegen haben werde. Sie sehen also, Hochgeehrter Herr, dass ich nicht in der Erwartung eines bessern äussern Schicksals Anstand nehme, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich noch gewissermassen bewahren zu können glaube, wenn ich mich nur öffentlicher Vorlesungen enthalte. Ich ersuche Sie daher inständigst, den Durchlauchtigsten Kurfürsten zu bitten, dass er mir gestatte, diese Sache noch ferner zu überlegen, sowie, dass Sie fortfahren mögen, mir die Gunst des Durchlauchtigsten Kurfürsten, dem ich in tiefster Verehrung ergeben bin, zuzuwenden, wodurch Sie um so mehr verbinden werden, Hochgeehrter Herr,

Ihren ergebensten

B. d. S.

Haag, 30. März 1673.

---

55. Brief.

*** an Spinoza.

Verehrtester Herr!

Der Grund, warum ich Ihnen diesen Brief schreibe, ist, weil ich Ihre Ansichten über die Erscheinungen und Geister oder Ge-

spenster zu wissen wünsche, und wenn es solche giebt, was Sie davon halten, und wie lang deren Leben dauert, da die Einen sie für unsterblich, die Anderen für sterblich halten. Ich mag nicht fernerhin in diesem meinem Zweifel bleiben, ob Sie zugestehen, dass es deren giebt. So viel ist indess gewiss, dass die Alten an deren Daseyn geglaubt haben; die heutigen Theologen und Philosophen glauben noch, dass derartige Geschöpfe vorhanden sind, wenn sie auch nicht darin übereinstimmen, was ihre Wesenheit sey. Die einen behaupten, dass sie aus der zartesten und feinsten Materie bestehen, die andern, dass sie geistig sind. Unsere Meinungen sind jedoch (die ich schon zu sagen angefangen habe) sehr von einander verschieden, weil ich noch im Zweifel bin, ob Sie solche wirklich annehmen, obgleich, wie Ihnen auch nicht unbekannt ist, sich so viele Beispiele und Geschichten im ganzen Alterthume vorfinden, dass es schwer wäre, sie entweder ganz zu leugnen oder daran zu zweifeln. Das ist gewiss, dass Sie, wenn Sie deren Daseyn zugeben, doch nicht glauben können, einige von ihnen seyen die Seelen Verstorbener, wie die Vertheidiger des römischen Glaubens wollen. Ich will hier abbrechen und Ihre Antwort erwarten. Den Krieg und die Gerüchte lassen Sie mich mit Stillschweigen übergehen, weil unser Leben in solche Zeiten gefallen ist u. s. w. Leben Sie wohl.

14. Septbr. 1674.

56. Brief.

Spinoza an ***.

Hochgeehrtester Herr!

Ihr Brief, den ich gestern erhielt, war mir sehr angenehm, sowohl weil ich eine Nachricht von Ihnen zu vernehmen begehrte, als auch, weil ich sehe, dass Sie meiner nicht ganz vergessen haben. Manche würden es vielleicht als ein böses Zeichen betrachten, dass Gespenster der Grund Ihres Schreibens an mich gewesen; ich bemerke im Gegentheil etwas mehr darin; ich erwäge, dass nicht blos Wahrheiten, sondern auch Possen und Einbildungen mir Nutzen bringen können. Ob indess Gespenster Phantasmen und Einbildungen sind, wollen wir dahingestellt seyn lassen, weil es Ihnen ja doch eben so sonderbar scheint, sie nicht nur zu leugnen, sondern sie auch zu bezweifeln, als Einem, der durch so viele

Geschichten, die Neuere sowohl als die Alten erzählen, völlig überzeugt ist. Die grosse Achtung und das Ansehen, in dem Sie bei mir immer gestanden haben und noch stehen, erlaubt es mir nicht, Ihnen zu widersprechen, aber noch viel weniger, Ihnen zu schmeicheln. Die Mittelstrasse, die ich hier einhalten will, ist die, dass von so vielen Gespenstergeschichten, die Sie gelesen haben, die eine oder die andere auszuwählen Ihnen gefallen möge, und zwar eine solche, die am wenigsten Zweifel zulässt und den deutlichsten Beweis von dem Daseyn der Gespenster liefert; denn, um es offen zu gestehen, habe ich noch nie einen glaubwürdigen Schriftsteller gelesen, der ihr Daseyn deutlich bewiesen hätte, und so bin ich bis jetzt über ihr Wesen noch im Dunkeln, und noch Niemand hat mich hierüber belehren können. Und doch ist so viel gewiss, dass wir das Wesen einer Sache kennen müssen, die die Erfahrung so deutlich zeigt, sonst könnten wir sehr schwer aus irgend einer Geschichte auf das Daseyn von Gespenstern schliessen; wir schliessen freilich, dass Etwas sey, obwohl dessen Wesen Niemand kennt. Wenn Philosophen das, was wir nicht kennen, Gespenster nennen wollen, so werde ich dieselben nie leugnen, weil es unendliche Dinge giebt, die mir unbekannt sind. Bevor ich jedoch, mein hochgeschätzter Herr, in dieser Sache mich weiter erkläre, sagen Sie mir doch, was für Dinge nur diese Gespenster oder Geister sind. Sind es Kinder, Blödsinnige, oder sind es Wahnsinnige? Denn was ich darüber gehört, passt mehr auf Unvernünftige als auf Vernünftige, und hat, um mich glimpflich auszudrücken, mehr Aehnlichkeit mit Kindereien oder Spielereien von Thoren. Bevor ich schliesse, will ich Ihnen noch Eines zu bedenken geben, dass nämlich jenes Verlangen, das die Menschen meist beseelt, die Sachen nicht, wie sie in der That sind, sondern wie sie sie wünschen, zu erzählen, sich leichter aus den Erzählungen über Gespenster und Geister, als aus andern erkennen lässt. Der wesentliche Grund hievon liegt nach meiner Ansicht darin, dass, da solche Geschichten keine andern Zeugen, als ihre Erzähler, aufzuweisen haben, der Erfinder nach Belieben Nebenumstände, die ihm am bequemsten scheinen, hinzuthun oder hinwegnehmen kann, ohne einen Widerspruch zu befürchten zu haben, besonders aber erdichtet er sie, um die Furcht, die er vor Traumgesichtern und Gespenstern hat, zu rechtfertigen oder auch um seine Kühnheit, Glaubwürdigkeit und seine Ansicht zu begründen. Ausserdem finde ich noch andere Gründe, die mich bewegen, wenn nicht an den Geschichten selbst, doch wenigstens an den erzählten

Umständen zu zweifeln, und diese sind es hauptsächlich, die uns auf den Schluss bringen, den wir aus jenen Geschichten zu ziehen suchen. Ich will hier schliessen, bis ich erfahren haben werde, was denn eigentlich jene Geschichten sind, die Sie so sehr überzeugt haben, dass Sie es für widersinnig halten, an ihnen zu zweifeln etc.

---

57. Brief.

*** an Spinoza.

Hochgelehrter Herr!

Ich erwartete keine andere Antwort, als Sie mir gegeben haben, nämlich als von einem anders denkenden Freunde. Das Letztere erregt mir keine Besorgniss, denn Freunde konnten immer, unbeschadet ihrer Freundschaft, in gleichgültigen Sachen verschieden denken. Sie wünschen, dass, bevor Sie Ihre Ansicht aussprechen, ich Ihnen sage, was man unter diesen Gespenstern oder Geistern zu verstehen habe, ob es Kinder, Blödsinnige oder Wahnsinnige u. s. w. seyen; und fügen hinzu, dass das, was Sie über sie gehört haben, mehr von Wahnsinnigen, als von Vernünftigen ausgegangen sey. Es ist ein wahres Sprichwort, dass nämlich „Vorurtheil die Erforschung der Wahrheit verhindert.“ Ich glaube also aus folgenden Gründen an das Daseyn von Gespenstern. Vorerst, weil ihr Daseyn zur Schönheit und Vollkommenheit des Universums gehört. Sodann, weil es wahrscheinlich ist, dass der Schöpfer sie geschaffen habe, weil sie mehr Aehnlichkeit mit ihm haben, als die körperlichen Geschöpfe, drittens weil ebenso gut eine Seele ohne Körper, als ein Körper ohne Seele vorhanden ist. Viertens glaube ich, dass es in der obersten Luft, in dem obersten Ort oder Raum keinen verborgenen Körper gebe, der nicht seine Bewohner habe, und dass somit der unermessliche Raum, der zwischen uns und den Gestirnen ist, nicht leer, sondern von Geistern als Bewohnern erfüllt ist. Vielleicht sind die höchsten und entferntesten die wahren Geister, die untersten aber in den untersten Luftschichten Geschöpfe von der feinsten und zartesten Substanz, und überdiess unsichtbar. Ich glaube daher, dass es Geister aller Art, doch vielleicht keine weiblichen Geschlechtes giebt. Diese Beweisführung wird diejenigen, welche leichtfertig glauben, dass die Welt durch Zufall geschaffen worden sey, keineswegs überführen. Abgesehen von diesen Gründen lehrt überdiess

die tägliche Erfahrung, dass es Gespenster giebt, wovon noch viele, sowohl neue als alte Geschichten vorhanden sind. Man sehe die Geschichten von ihnen bei Plutarch in seinem Buche über die berühmten Männer und in seinen andern Werken; bei Sueton in den Lebensbeschreibungen der Cäsaren; ebenso bei Wierus und Lavater in den Büchern über die Gespenster, die ausführlich von diesem Gegenstande gehandelt und sie aus den Schriftstellern jeder Art zusammengetragen haben. Der als Gelehrter hochberühmte Cardanus spricht auch von ihnen in seinen Büchern über die „Feinheit,“ „Mannigfaltigheit“ und über „sein eigenes Leben,“ worin er aus Erfahrung darthut, dass sie ihm, seinen Verwandten und Freunden erschienen seyen. Melanchthon, der weise Mann und Wahrheitsfreund, und viele Andere bezeugen es aus ihren eigenen Erfahrungen. Ein Rathsherr, ein gelehrter und verständiger Mann, der noch lebt, erzählte mir einst, dass er es gehört habe, wie bei Nacht in der Bierbrauerei seiner Mutter die Arbeit so fertig gemacht wurde, wie man sie bei Tag, wenn man Bier sott, vollendete. Ja, er bezeugte mir, dass diess öfter geschehen sey. Dasselbe begegnete mir auch oft und wird mir nie aus der Erinnerung kommen, so dass ich durch diese Erfahrungen und die genannten Gründe überzeugt worden bin, dass es Gespenster giebt.

Was die bösen Geister, welche die armen Menschen in diesem und nach diesem Leben plagen, und die Magie betrifft, so halte ich die Geschichten von diesen für Fabeln. In den Abhandlungen, die über die Geister handeln, finden Sie eine Masse von Umständen. Sie können, wenn Sie wollen ausser den schon Erwähnten Plinius den jüngeren, Buch 7 in dem Briefe an Sura; Sueton im Leben Julius Cäsars, Cap. 32; Valerius Maximus, Cap. 8, Buch 1, Abtheilung 7 und 8; und Alexander von Alexander, in dem Werke: „Festtage,“ nachschlagen; denn ich glaube, dass Sie diese Bücher zur Hand haben. Ich spreche nicht von den Mönchen und Pfaffen, die so viel Erscheinungen und Visionen von Seelen und bösen Geistern und so viel, wie ich lieber sagen möchte, Fabeln von Gespenstern erzählen, dass sie wegen der Masse den Leser anekeln. Der Jesuit Thyräus behandelt Derartiges auch in seinem Buche über Erscheinungen der Geister. Sie behandeln diess aber nur des Gewinnes halber, um besser beweisen zu können, dass es ein Fegefeuer gebe, was für sie ein Bergwerk ist, woraus sie eine grosse Masse von Gold und Silber graben. Diess findet aber bei den erwähnten und andern modernen Schriftstellern nicht Statt, die ohne Parteisucht sind und desshalb grösseren Glauben verdienen.

Als Antwort auf Ihren Brief, worin Sie über die Thoren und Unsinnigen sprechen, setze ich hier den Schluss des gelehrten Lavater her, womit er sein erstes Buch über Gespenster oder Geister wörtlich so endigt: „Wer so viel einstimmige Zeugen aus neuer wie alter Zeit zu verwerfen wagt, verdient meines Erachtens keinen Glauben; denn wie es ein Zeichen der Leichtgläubigkeit ist, allen denen, die behaupten, Gespenster gesehen zu haben, sofort zu glauben, so wäre es andererseits eine ausnehmende Unverschämtheit, so vielen glaubwürdigen Geschichtsschreibern, Kirchenvätern und andern Männern von grosser Autorität leichtfertig und ohne Scheu zu widersprechen."

21. September 1674.

---

58. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

Gestützt auf das, was Sie in Ihrem Brief vom 21. vorigen Monats sagen, dass nämlich Freunde in einer gleichgültigen Sache, unbeschadet ihrer Freundschaft, verschiedener Ansicht seyn können, will ich deutlich sagen, was ich von den Gründen und Geschichten halte, woraus Sie folgern, dass es Gespenster aller Art, doch vielleicht keine weiblichen Geschlechtes, gebe. Der Grund, warum ich Ihnen nicht eher geantwortet habe, ist, dass ich die Bücher, die Sie anführen, nicht zur Hand und ausser dem Plinius und Sueton keine aufgetrieben habe. Diese beiden aber haben mich der Mühe überhoben, die anderen zu untersuchen, weil ich überzeugt bin, dass sie alle auf dieselbe Weise faseln und Erzählungen von ungewöhnlichen Dingen lieben, die die Menschen bestürzt machen und zum Staunen hinreissen. Ich gestehe, dass ich mich nicht wenig verwundert habe, nicht sowohl über die Geschichten, die erzählt werden, als über diejenigen, die dieselben schreiben. Ich wundere mich, dass Männer von Geist und Bildung ihre Beredsamkeit vergeuden, um uns derartige Albernheiten glauben zu machen.

Lassen wir jedoch die Schriftsteller und schreiten zur Sache selbst. Meine Erörterung wird nämlich zuerst ein wenig bei Ihrem Schlusse stehen bleiben. Sehen wir also, ob ich, der ich leugne, dass es Gespenster oder Geister giebt, die Schriftsteller, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, darum weniger verstehe,

oder ob Sie, der Sie behaupten, dass solche vorhanden sind, diese Schriftsteller nicht höher stellen, als sie es verdienen. Dass Sie von der einen Seite nicht bezweifeln, dass es Geister männlichen Geschlechts giebt, von der andern Seite aber bezweifeln, ob es solche vom weiblichen Geschlechte giebt, scheint mehr einer Einbildung, als einem Zweifel ähnlich; denn wäre diess Ihre Ansicht, so würde sie mehr mit der Phantasievorstellung des Volkes übereinstimmen, das sich Gott männlichen, aber nicht weiblichen Geschlechts denkt. Ich wundere mich, dass die, welche die Gespenster nackt gesehen, ihr Augenmerk nicht auf die Geschlechtstheile gerichtet haben; vielleicht aus Furcht oder aus Unkenntniss dieses Unterschiedes. Sie werden einwenden, dass diess die Sache ins Lächerliche ziehen, nicht aber vernünftig besprechen heisst, und eben daraus sehe ich, dass Sie Ihre Gründe für so stark und für so wohl begründet halten, dass Ihnen Niemand (wenigstens nach Ihrem Urtheil) widersprechen kann, ausser wenn Jemand die verkehrte Ansicht hätte, die Welt sey durch Zufall entstanden. Eben diess nöthigt mich, bevor ich Ihre vorhergehenden Gründe prüfe, kurz meine Meinung über diesen Satz, ob die Welt durch Zufall entstanden sey, darzuthun. — Meine Antwort ist diese: So gewiss es ist, dass Zufall und Nothwendigkeit zwei einander offenbar entgegengesetzte Dinge sind, eben so ist es auch, dass der, welcher behauptet, die Welt sey eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, das Entstandenseyn der Welt durch Zufall durchaus leugnet; dass aber der, welcher behauptet, Gott habe die Schöpfung der Welt unterlassen können, nur mit andern Worten zugiebt, die Welt sey durch Zufall entstanden; weil sie von einem Willen ausgegangen ist, der keiner seyn kann.

Weil aber diese Meinung und diese Ansicht durchaus widersinnig ist, so giebt man allgemein und einstimmig zu, dass der Wille Gottes ewig und nie unentschieden gewesen sey; und desshalb muss man nothwendigerweise zugestehen, dass (wohlbemerkt) die Welt eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur sey. Mag man diess mit Wille, Verstand oder mit was für einem Namen man will, bezeichnen, es kommt doch darauf hinaus, dass man eine und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen ausdrückt. Denn fragt man sie, ob sich der göttliche Wille vom menschlichen nicht unterscheide, so antworten sie: der erstere habe nur den Namen mit dem letztern gemein; ausserdem gestehen sie aber meistens zu, dass Wille, Verstand, Wesenheit oder Natur Gottes ein und dieselbe Sache sey, so wie auch ich, um die göttliche Natur nicht

mit der menschlichen zu vermengen, die menschlichen Attribute: nämlich Wille, Verstand, Aufmerksamkeit, Gehör u. s. w. Gott nicht zuschreibe. Ich wiederhole daher meine eben gemachte Behauptung, die Welt sey eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur, nicht aber durch Zufall entstanden.

Diess, glaube ich, wird genügen, Sie zu überzeugen, dass die Meinung derer, die behaupten, die Welt sey durch Zufall entstanden, sich mit der meinigen durchaus im Widerspruche befinde, und auf diese Voraussetzung gestützt, schreite ich zur Untersuchung der Gründe, woraus Sie das Daseyn der Gespenster jeder Art schliessen. Was ich hierüber im Allgemeinen sagen kann, ist, dass es mir mehr Vermuthungen als Gründe zu seyn scheinen, und dass ich nur schwer glauben kann, dass Sie dieselben für Beweisgründe halten. Doch wir wollen sehen, seyen es nun Vermuthungen oder Gründe, ob man sie für begründet annehmen kann.

Ihr erster Grund ist, weil ihr Daseyn zur Schönheit und Vollkommenheit des Universums gehört. Die Schönheit, geehrtester Herr, ist nicht sowohl eine Beschaffenheit des Objekts, das angeschaut wird, als der Eindruck, den es auf den Anschauenden macht. Wären unsere Augen schärfer oder schwächer, oder verhielte sich unsere Stimmung anders, so würde uns das, was wir jetzt für schön halten, hässlich, das hingegen, was wir jetzt für hässlich halten, schön erscheinen. Die schönste Hand durchs Mikroskop betrachtet wird uns schrecklich vorkommen. Manches ist von der Ferne gesehen schön und in der Nähe betrachtet hässlich, sonach sind die Dinge, an sich betrachtet oder in Beziehung auf Gott, weder schön noch hässlich. Wer daher behauptet, Gott habe die Welt, damit sie schön sey, geschaffen, muss nothwendig eines von beiden annehmen, nämlich entweder, dass Gott die Welt zum Genusse und für das Auge der Menschen, oder dass er den Genuss und das Auge der Menschen für die Welt geschaffen habe. Ob wir nun aber das eine oder das andere annehmen, so sehe ich nicht ein, warum Gott die Gespenster und Geister habe erschaffen müssen, um eines von diesen beiden zu erreichen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind Benennungen, die nicht viel von den Benennungen Schönheit und Hässlichkeit verschieden sind. Ich frage also nur, um nicht zu weitschweifig zu seyn: was trägt mehr zur Zierde und Vollkommenheit der Welt bei, das Daseyn von Gespenstern oder von mannichfachen Ungeheuern, wie Centauren, Hydren, Harpyien, Satyren, Greifen, Argus und noch

mehr Possen dieser Art? Die Welt wäre wahrlich schön geschmückt, wenn Gott sie nach dem Belieben unserer Phantasie und mit solchen Dingen geschmückt und verziert hätte, die sich jeder leicht einbildet und erträumt, Niemand aber zu erkennen im Stande ist.

Der zweite Grund ist, dass, weil die Geister mehr als andere körperliche Geschöpfe Gottes Ebenbild ausdrücken, es auch wahrscheinlich sey, dass Gott sie geschaffen habe. Ich muss eingestehen, dass ich in der That bisher nicht weiss, worin die Geister mehr als andere Geschöpfe das Gepräge der Gottheit tragen. Das weiss ich, dass zwischen dem Endlichen und Unendlichen kein Verhältniss Statt findet, so dass der Unterschied zwichen dem höchsten und vorzüglichsten Geschöpfe und Gott kein anderer ist, als zwischen Gott und dem unbedeutendsten Geschöpfe. Diess trägt daher nichts zur Sache bei. Wenn ich eine so klare Vorstellung von den Gespenstern, wie von einem Dreiecke oder Kreis hätte, so würde ich keinen Augenblick anstehen, zu behaupten, dass sie von Gott erschaffen worden seyen; nun kann ich aber, da wenigstens die Vorstellungen, die ich von denselben habe, ganz und gar mit den Vorstellungen übereinstimmen, die ich von den Harpyien, Greifen und Hydren u. s. w. in meiner Einbildung finde, sie nicht anders denn als Träume betrachten, die von Gott so sehr verschieden sind, wie das Seyende von dem Nichtseyenden.

Den dritten Grund, der da ist, dass es, wie einen Körper ohne Seele, auch eine Seele ohne Körper geben müsse, halte ich für ebenso widersinnig. Sagen Sie mir doch, ist es nicht auch wahrscheinlich, dass es Gedächtniss, Gehör, Gesicht u. s. w. ohne Körper gebe, weil wir Körper ohne Gedächtniss, Gehör, Gesicht etc. antreffen, oder giebt es eine Kugel ohne Kreis, da es einen Kreis ohne Kugel giebt?

Der vierte und letzte Grund ist wie der erste, auf dessen Beantwortung ich mich beziehe. Nur will ich hier bemerken, dass ich nicht weiss, was Sie unter jenen Höchsten und Niedersten verstehen, die Sie sich in der unendlichen Materie denken, wenn Sie nicht die Erde als Centrum des Universums betrachten. Denn wenn die Sonne oder der Saturn das Centrum des Universums ist, so wird die Sonne oder der Saturn, nicht aber die Erde die unterste seyn. Diess also und das Uebrige übergehend, schliesse ich, dass diese und dem ähnliche Gründe Niemanden von dem Daseyn von Gespenstern und Geistern jeder Art überzeugen werden, als diejenigen, die dem Verstande ihr Ohr verschliessen und sich vom Aberglauben verführen lassen, welcher so sehr der geraden Ver-

nunft feindlich ist, dass er, um das Ansehen der Philosophen zu schmälern, lieber alten Weibern glaubt.

Was die Geschichten betrifft, so habe ich schon in meinem ersten Briefe gesagt, dass ich sie nicht überhaupt, sondern nur den daraus gezogenen Schluss verwerfe. Dazu kommt, dass ich sie nicht für so glaubwürdig halte, um nicht an vielen Umständen zu zweifeln, die man öfters mehr des Schmuckes wegen beifügt, als um die Wahrheit der Geschichte oder das, was man daraus schliessen will, annehmbarer zu machen. Ich hatte gehofft, Sie würden von so vielen Geschichten doch wenigstens die eine oder die andere anführen, an welcher sich durchaus nicht zweifeln liesse, und die den klarsten Beweis für das Daseyn der Geister und Gespenster lieferte. Dass der erwähnte Rathsherr daraus, dass er in der Bierbrauerei seiner Mutter Gespenster bei Nacht so arbeiten hörte, wie er nur bei Tag gewöhnlich hörte, ihr Daseyn schliessen will, scheint mir lächerlich; ebenso halte ich es auch für zu weitläufig, all die Geschichten, die über diese Albernheiten geschrieben sind, zu prüfen. Um es also kurz zu machen, berufe ich mich auf Julius Cäsar, der nach Sueton diess verlachte und doch glücklich war, nach dem, was Sueton in der Biographie dieses Fürsten, Cap. 59, von ihm erzählt. Und ebenso müssen Alle, welche die Einbildung der Menschen und die Wirkungen der Leidenschaften erwägen, solches Zeug verlachen, was auch Lavater und Andere, die mit ihm hierüber gefaselt haben, für das Gegentheil anführen mögen.

59. Brief.

*** an Spinoza.

Hochgelehrter Herr!

Ich antworte etwas spät auf Ihre Ansichten, weil mich ein kleines Unwohlseyn des Genusses der Studien und des Nachdenkens beraubte und von dem Schreiben an Sie abhielt. Ich bin nun, Gott sey Dank, wieder gesund. In meiner Antwort will ich den Fussstapfen Ihres Briefes folgen, und Ihre Aeusserungen gegen die, die über Gespenster geschrieben haben, übergehen.

Ich sage also, dass ich Gespenster weiblichen Geschlechts nicht annehme, weil ich die Zeugung bei ihnen leugne; weil es mich indess nichts angeht, dass sie von einer solchen Gestalt und Zu-

sammensetzung sind, übergehe ich es. Man sagt, dass Etwas zufällig geworden sey, wenn es ohne die Absicht des Schöpfers entsteht. Wenn wir die Erde aufgraben, um einen Weinberg anzulegen, oder eine Gruft graben und einen Schatz finden, an den wir nie gedacht haben, so sagt man, es geschehe zufällig; nie wird man von dem, der aus freiem Willen so handelt, wie er handeln kann oder nicht, sagen, dass er, wenn er handelt, aus Zufall handle, denn dann würden alle menschlichen Handlungen durch Zufall geschehen, was widersinnig wäre; Nothwendigkeit und Freiheit, nicht aber Nothwendigkeit und Zufall sind Gegensätze. Mag auch der Wille Gottes ewig seyn, so folgt doch daraus, dass Gott von Ewigkeit her bestimmen konnte, die Welt nur zu einer bestimmten Zeit zu erschaffen, nicht, dass die Welt ewig sey.

Sie leugnen ferner, dass der Wille Gottes je unentschieden gewesen sey, was ich auch leugne, und es ist nicht nöthig, hierauf so genaues Augenmerk zu haben, wie Sie meinen. Es sagen auch nicht Alle, dass der Wille Gottes ein nothwendiger sey, denn diess schliesst eine Nothwendigkeit in sich; weil der, welcher Jemanden Willen einräumt, damit versteht, dass er nach seinem Willen handeln könne oder auch nicht. Schreiben wir ihm aber Nothwendigkeit zu, so muss er mit Nothwendigkeit handeln.

Sie sagen endlich, Sie geständen Gott keine menschlichen Attribute zu, um nicht die göttliche Natur mit der menschlichen zu vermengen. Diess billige ich soweit. Denn wir sehen nicht ein, auf welche Art Gott handelt, will, erkennt, erwägt, sieht, hört etc. Wenn Sie nun aber diese Handlungen und die höchsten Anschauungen, die wir von Gott haben, leugnen und behaupten, dass diese nicht auf eminente und metaphysische Art in Gott vorhanden seyen, so kann ich mir Ihren Gott nicht denken oder weiss nicht, was Sie unter diesem Worte „Gott" verstehen. Was man nicht einsieht, darf man noch nicht leugnen. Die Seele, die geistig und unkörperlich ist, kann nur mit den feinsten Körpern, nämlich mit den Säften thätig seyn. Und welches Verhältniss besteht zwischen Körper und Seele? Wie wirkt die Seele mit den Körpern? Denn ohne diese ruht jener, und sind jene in Störung gerathen, so thut die Seele gerade das Gegentheil von dem, was sie sollte. Zeigen Sie mir, wie diess zugeht. Sie werden es nicht können, und eben so wenig ich; dennoch sehen und fühlen wir, dass die Seele thätig ist. Diess bleibt wahr, wenn wir auch nicht einsehen, wie diese Thätigkeit vor sich geht. Ebenso, wenn wir auch nicht einsehen, wie Gott thätig ist, und wenn wir ihm auch

nicht menschliche Handlungen zuschreiben wollen, so können wir doch von ihm nicht leugnen, dass sie auf eminente und unbegreifliche Weise mit den unsrigen harmoniren; zum Beispiel, dass er will und erkennt mit dem Verstande, nicht aber mit Augen sieht oder mit Ohren hört; sowie der Wind und die Luft ohne Hände und andere Werkzeuge, Landstriche und Berge zerstören und um und um kehren kann, was doch den Menschen ohne Hände und Werkzeuge unmöglich ist. Wenn Sie Gott Nothwendigkeit beimessen und ihn des Willens und der freien Wahl berauben, so könnte man zweifeln, ob Sie nicht den, der ein unendlich vollkommenes Wesen ist, wie ein Ungeheuer abmalen und darstellen. Um Ihr Ziel zu erreichen, wird es zur Begründung anderer Beweismittel bedürfen, da, meiner Meinung nach, die angegebenen haltlos sind, und auch dann, wenn Sie dieselben bewiesen, noch andre übrig sind, die vielleicht dem Gewicht der Ihrigen gleichkommen würden. Doch lassen wir diess und gehen wir weiter.

Sie verlangen zum Beweis, dass es Geister in der Welt gebe, beweisende Darlegungen; aber deren giebt es sehr wenige in der Welt und allen, ausser den mathematischen, fehlt es an der gewünschten Gewissheit; wir sind nämlich mit annehmbaren wie mit wahrscheinlichen Vermuthungen zufrieden. Wenn die Gründe, mit denen die Dinge bewiesen werden, Beweisgründe wären, so könnten nur dumme und störrige Menschen ihnen widersprechen. Doch, lieber Freund, so glücklich sind wir nicht; wir nehmen es in der Welt weniger genau, wir stellen einigermassen Vermuthungen an, und in Ermanglung von Beweisgründen sind wir bei Erörterungen mit dem Wahrscheinlichen zufrieden. Diess ergiebt sich aus allen göttlichen sowohl, als menschlichen Wissenschaften, die voll von Controversen und Streitigkeiten sind, deren Menge die Ursache ist, wesshalb bei Allen so viel verschiedene Ansichten herrschen. Desswegen gab es früher, wie Sie wissen, sogenannte skeptische Philosophen, die an Allem zweifelten. Diese sprachen für und wider, um in Ermanglung von wahren Gründen wenigstens das Wahrscheinliche zu finden, und jeder von ihnen glaubte das, was ihm wahrscheinlicher erschien. Der Mond steht gerade unterhalb der Sonne, und desswegen wird an einem gewissen Theile der Erde die Sonne verdunkelt werden, und wenn die Sonne den ganzen Tag über nicht verdunkelt wird, so steht der Mond nicht gerade darunter. Diess ist ein demonstrativer Beweis von der Ursache auf die Wirkung und von der Wirkung auf die Ursache. Es giebt von dieser Art einige, aber sehr

wenige, denen Niemand, wenn er sie nur recht begreift, widersprechen kann.

Was die Schönheit betrifft, so giebt es Manches, dessen Theile mit Beziehung auf andere Dinge proportionell und besser als andere beschaffen sind; und Gott hat dem Verstande und Urtheile des Menschen mit dem, was eine Proportion hat, nicht aber mit dem, wo dieses nicht der Fall ist, Uebereinstimmung und Harmonie ertheilt, wie in den harmonirenden und disharmonirenden Tönen, bei denen das Gehör die Consonanz und Dissonanz wohl unterscheiden kann, weil jene uns Vergnügen, diese aber Missbehagen verursacht. Die Vollkommenheit einer Sache ist auch schön, insofern ihr nichts fehlt. Hievon giebt es viele Beispiele, die ich, um nicht allzu weitschweifig zu seyn, übergehe. Wir dürfen nur die Welt betrachten, der man den Namen Ganzes oder Universum giebt. Wenn dieses wahr ist, wie es in der That ist, so wird sie durch die unkörperlichen Dinge nicht entstellt oder verringert. Was Sie über Centauren, Hydern, Harpyien sagen, ist hier nicht am Orte, denn wir sprechen von den allgemeinsten Gattungen der Dinge und über die ersten Stufen derselben, die wieder unter sich verschiedene und unzählige Species begreifen; nämlich über Ewiges und Zeitliches, Ursache und Wirkung, Beseeltes und Unbeseeltes, Substanz und Accidenz oder Modus, körperlichen wie geistigen. Ich sage, die Geister sind Gott ähnlich, weil er selbst Geist ist. Sie fordern Unmögliches, nämlich einen eben so klaren Begriff von den Geistern, als von einem Dreiecke. Sagen Sie mir um des Himmels willen, was für eine Vorstellung haben Sie von Gott, und ob dieselbe Idee für Ihren Verstand eben so klar ist, als die von einem Dreiecke? Ich weiss, dass diess nicht bei Ihnen der Fall ist, und ich habe gesagt, dass wir nicht so glücklich sind, die Dinge durch beweisende Darlegungen einzusehen, und dass gewöhnlich in der Welt das Wahrscheinliche vorherrsche. Ich behaupte nichts desto weniger, dass so gut es einen Körper ohne Gedächtniss u. s. w. giebt, es auch ein Gedächtniss ohne Körper u. s. w., und dass es sowie einen Kreis ohne Kugel, so auch eine Kugel ohne Kreis giebt. Das heisst aber von den ganz allgemeinen Gattungen zu den besonderen Arten herabsteigen, von denen diese Schlussfolgerung nicht gilt. Ich behaupte, dass die Sonne das Centrum der Welt ist, und dass die Fixsterne weiter von der Erde entfernt sind, als der Saturn, und dieser weiter, als der Jupiter, und dieser weiter als der Mars, so dass in der unbegrenzten Luft Einiges von uns entfernter, Anderes uns

näher liegt; was wir mit dem Worte höher oder niederer bezeichnen.

Die Vertheidiger der Ansicht, dass es Geister gebe, versagen nicht den Philosophen den Glauben, vielmehr diejenigen, die dieselben leugnen; weil alle Philosophen, sowohl die alten, als die neuen, die feste Ueberzeugung haben, dass es Geister gebe. Plutarch bezeugt diess in seinen Abhandlungen über die Ansichten der Philosophen und über den Genius des Sokrates. Diess bezeugen auch alle Stoiker, Pythagoreer, Platoniker, Empedokles, Maximus Tyrius, Apulejus u. A. Von den modernen Philosophen leugnet Niemand die Gespenster. Verwerfen Sie daher so viele weise Augen- und Ohrenzeugen, so viele Philosophen, so viele Geschichtsschreiber, die solches erzählen, erklären Sie sie alle mit dem Pöbel für dumm und wahnsinnig, mögen auch Ihre Erwiederungen nicht überzeugen, vielmehr widersinnig seyn und mitunter das Ziel unserer Streitfrage nicht berühren, und mögen Sie auch gar keinen Beweis vorbringen, der Ihre Ansicht bestätigt. Cäsar, wie Cicero und Cato lachen nicht über Gespenster, sondern über Vorzeichen und Ahnungen, und doch, hätte Cäsar an jenem Tage, wo er sterben musste, Spurina nicht verlacht, so würden seine Feinde ihn nicht mit so vielen Wunden durchbohrt haben. Doch dieses möge für diessmal genügen u. s. w.

---

60. Brief.

Spinoza an * * *.

Ich eile auf Ihren Brief, den ich gestern erhielt, zu antworten, weil, wenn ich länger verziehe, ich gezwungen bin, länger als ich wollte, meine Antwort zu verschieben. Ihr Unwohlseyn würde mich in Unruhe versetzt haben, hätte ich nicht erfahren, dass es Ihnen besser geht, und ich hoffe, dass Sie nun völlig genesen sind.

Wie schwer zwei, die von verschiedenen Principien ausgehen, in einer Sache, die von vielem Andern abhängt, übereinstimmen und derselben Ansicht seyn können, würde aus dieser Streitfrage allein, wenn es auch nicht die Vernunft bewiese, deutlich erhellen. Sagen Sie mir doch, haben Sie irgend Philosophen gesehen oder gelesen, die der Ansicht waren, die Welt sey durch Zufall entstanden, in dem Sinne nämlich, wie Sie es verstehen, dass Gott

bei Erschaffung der Welt sich ein Ziel vorgesteckt und dasselbe, welches er beschlossen hatte, doch überschritten habe?

Ich entsinne mich nicht, dass je ein Mensch auf einen solchen Einfall gekommen ist, ebenso entgeht mir, durch welche Gründe sie mich zu dem Glauben zu überreden versuchen, dass Zufall und Nothwendigkeit keine Gegensätze seyen. Sobald ich einsehe, dass die drei Winkel eines Dreiecks nothwendig zweien rechten gleich sind, leugne ich auch, dass es durch Zufall sey. Ebenso, sobald ich einsehe, dass Hitze die nothwendige Folge des Feuers ist, leugne ich hier auch den Zufall. Dass Nothwendigkeit und Freiheit Gegensätze sind, scheint mir nicht minder widersinnig und vernunftwidrig, denn Niemand kann leugnen, dass Gott sich selbst und alles Andere frei erkenne, und doch huldigen Alle der allgemeinen Ansicht, dass Gott sich selbst nothwendig erkenne. Sie scheinen mir daher keinen Unterschied zwischen Zwang oder Gewalt und Nothwendigkeit aufzustellen. Dass der Mensch leben, lieben u. s. w. will, ist keine erzwungene That, aber doch nothwendig, und noch weit mehr, dass Gott seyn, erkennen und handeln will. Wenn Sie ausser dem Gesagten erwägen, dass Unentschiedenheit nur Unwissenheit oder Zweifel, und dass ein ewig fester, in Allem bestimmter Wille Tugend und eine nothwendige Eigenschaft des Verstandes sey, so werden Sie sehen, dass meine Worte völlig mit der Wahrheit zusammenstimmen. Wenn wir behaupten, Gott habe eine Sache nicht wollen können und habe sie doch erkennen müssen, so schreiben wir Gott verschiedene Freiheiten zu, eine nothwendige und eine unentschiedene, und werden folglich den Willen Gottes von seiner Wesenheit und seinem Verstande verschieden denken und auf diese Art von einer Widersinnigkeit in die andere verfallen. Die Aufmerksamkeit, warum ich Sie in meinem letzten Briefe ersucht hatte, schien Ihnen nicht nothwendig zu seyn, und das war die Ursache, dass Sie Ihre Gedanken nicht auf die Hauptsache gerichtet und das, was am meisten zur Sache gehörte, versäumt haben.

Wenn Sie ferner behaupten, dass, wenn ich der Gottheit die Thätigkeit des Lebens, des Sehens, Hörens, Aufmerkens, Wollens u. s. w. abspreche, und wenn ich leugne, dass diese Thätigkeiten in Gott eminent vorhanden seyen, Sie dann nicht einsehen, was für einen Gott ich habe, so vermuthe ich daraus, Sie glauben, es sey keine grössere Vollkommenheit vorhanden, als die aus den erwähnten Attributen erklärt werden kann. Ich wundere mich nicht darüber, weil ich glaube, dass ein Dreieck, wenn ihm Sprache

gegeben wäre, auf dieselbe Weise behaupten würde, Gott sey auf eminente Weise dreieckig, und dass ein Kreis sagen würde, die göttliche Natur sey auf eine eminente Weise kreisförmig, und so würde ein Jeder seine Attribute Gott zuschreiben und sich Gott ähnlich machen, und alles Andere würde ihm hässlich erscheinen.

Die Kürze eines Briefes und die Beschränktheit der Zeit erlauben mir nicht auf meine Ansicht über die göttliche Natur und die darüber aufgeworfenen Fragen näher einzugehen, abgesehen davon, dass Schwierigkeiten aufwerfen, nicht Gründe anführen heisst. Dass wir in der Welt Vieles aus einer Vermuthung thun, ist wahr, aber dass wir unsere Gedanken aus einer Vermuthung ziehen, ist falsch. Im gewöhnlichen Leben müssen wir der grössten Wahrscheinlichkeit, bei Spekulationen aber der Wahrheit folgen. Der Mensch würde durch Hunger und Durst aufgerieben, wenn er nicht essen und trinken wollte, bis er den vollkommenen Beweis erlangt hätte, dass ihm Speise und Trank zuträglich seyn werde; dieses findet jedoch beim speculativen Denken nicht Statt. Im Gegentheile müssen wir uns hüten, etwas als wahr anzunehmen, was nur wahrscheinlich ist, denn sobald wir nur einen falschen Satz angenommen haben, folgen unzählige. Ferner kann daraus, dass göttliche und menschliche Wissenschaften voll Zwist und Streit sind, nicht geschlossen werden, dass Alles, was darin abgehandelt wird, ungewiss ist, weil es sehr Viele gegeben hat, die so sehr vom Widerspruchseifer eingenommen waren, dass sie auch geometrische Beweisführungen verlacht haben. Sextus Empiricus und andere Skeptiker, die Sie anführen, halten für unwahr, dass ein Ganzes grösser ist, als sein Theil, und so urtheilen sie über die übrigen Axiome. Gesetzt aber auch, übergangen und zugegeben, dass wir in Ermanglung von Beweisen mit Wahrscheinlichkeiten uns begnügen müssen, so behaupte ich, dass ein Wahrscheinlichkeitsbeweis so beschaffen seyn müsse, dass, wenn wir auch an demselben zweifeln, wir doch nicht das Gegentheil davon behaupten können, weil dasjenige, welchem widersprochen werden kann, nicht dem Wahren, sondern dem Falschen ähnlich ist. Wenn ich z. B. behaupte, Petrus lebe, weil ich ihn gestern noch gesund gesehen habe, so ist diess allerdings der Wahrheit ähnlich, insofern mir Niemand widersprechen kann; behauptet aber ein Anderer, er habe ihn gestern in einer Ohnmacht gesehen und glaube, dass Petrus daran gestorben sey, so macht er dadurch, dass meine Aussage falsch erscheint. Dass Ihre Vermuthung über Geister und Gespenster falsch und nicht einmal wahrscheinlich sey, habe ich

so deutlich gezeigt, dass ich in Ihrer Beantwortung nichts Bemerkenswerthes finde.

Auf Ihre Frage, ob ich von Gott eine so klare Idee, wie von einem Dreiecke habe, antworte ich bejahend. Fragen Sie mich aber, ob ich mir ein eben so klares Phantasiebild von Gott, wie von einem Dreiecke mache, so antworte ich verneinend; denn wir können uns Gott nicht in der Phantasie vorstellen, aber allerdings erkennen. Hier muss ich auch bemerken, dass ich nicht behaupte, Gott durchaus zu kennen, sondern einige Attribute desselben, doch nicht alle und nicht einmal den grössten Theil zu erkennen, und es ist gewiss, dass die Unkenntniss der meisten Attribute nicht hindernd im Wege steht, einige derselben zu kennen. Als ich Euklid's Elemente studirte, erkannte ich zuerst, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zweien rechten seyen, und diese Eigenschaft des Dreiecks erkannte ich deutlich, wiewohl ich viele andere nicht wusste.

Was die Geister oder Gespenster betrifft, habe ich bis jetzt keine Eigenschaft von ihnen gehört, die meinem Verstande einleuchtet, sondern nur Phantasiebilder, die Niemand verstehen kann. Wenn Sie behaupten, dass Geister oder Gespenster hier in der niedern Region (ich befolge ganz Ihren Styl, wiewohl mir unbekannt ist, dass die Materie hier in der niederen Sphäre geringeren Werth als in der höheren haben solle) aus der zartesten, dünnsten und feinsten Substanz bestehen, so scheinen Sie von Spinnengewebe, Luft oder Dünsten zu sprechen. Die Behauptung, dass sie unsichtbar sind, ist mir gerade so viel, als wenn Sie sagen, was sie nicht sind, nicht aber was sie sind; wenn Sie nicht etwa damit sagen wollen, dass sie sich nach Belieben sichtbar oder unsichtbar machen, und dass die Phantasie hierbei, wie bei allem Unmöglichen auch, Schwierigkeit finden werde. Ich gebe nicht viel auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates. Ich hätte mich gewundert, wenn Sie den Epikur, Demokrit, Lukrez oder einen von den Atomisten und Vertheidigern der Atome angeführt hätten. Denn man darf sich nicht darüber wundern, dass die, welche verborgene Eigenschaften, intentionelle Species, substanzielle Formen und tausend andere Narrenspossen ersonnen haben, Geister und Gespenster angenommen und alten Weibern geglaubt haben, um die Autorität des Demokrit zu schwächen, dessen guten Namen sie so sehr beneideten, dass sie alle seine Schriften, die er mit so grossem Ruhme herausgegeben hatte, verbrannten. Wenn Sie diesen Glauben schenken wollen, welche

Gründe haben Sie, die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen zu leugnen, die von so vielen hochberühmten Philosophen, Theologen und Geschichtsschreibern angeführt sind, so dass ich davon wohl hundert, von jenen aber kaum eines anführen kann? So bin ich endlich doch, verehrter Herr, weiter als meine Absicht war, gekommen und will Sie nicht länger mit Sachen belästigen, die (ich weiss es) Sie doch nicht zugeben werden, weil Sie Principien annehmen, die durchaus von den meinigen weit verschieden sind u. s. w.

61. Brief.

* * * an Spinoza.

Verehrtester Herr!

Ich muss mich darüber wundern, dass die Philosophen mit eben dem, womit sie beweisen, dass etwas falsch sey, auf gleiche Weise auch dessen Wahrheit darthun. Denn Cartesius ist im Anfange seiner Methode der Ansicht, dass die Gewissheit des Verstandes bei allen Menschen gleich sey, in seinen Meditationen beweist er es aber. Diess nehmen auch diejenigen an, die etwas Gewisses so beweisen zu können glauben, dass es von jedem Menschen als unbezweifelt angenommen wird.

Doch abgesehen von diesem, berufe ich mich auf die Erfahrung und bitte Sie gehorsamst, Ihre genaue Aufmerksamkeit hierauf zu richten, denn so wird man finden, dass, wenn von zweien der eine etwas behauptet, was der andere verneint, und sie so reden, dass sie sich dessen bewusst sind, sie blos in Worten einander entgegen zu seyn scheinen; wenn man aber ihre Begriffe ins Auge fasst, so werden beide (jeder einzelne nach seinem Begriffe) das Wahre sagen. Ich führe das hier an, weil es von unermesslichem Nutzen im gemeinen Leben ist, und wenn man dieses Eine beobachtet, unzähligen Controversen und daraus folgenden Streitigkeiten vorgebeugt werden könnte, wenn auch diese Wahrheit im Begriffe nicht stets die schlechthin wahre ist, sondern nur, wenn das gesetzt wird, was man im Verstande als wahr voraussetzt. Diese Regel ist auch so allgemein, dass man sie bei allen Menschen, die Sinnlosen und Träumenden nicht einmal ausgenommen, findet; denn wenn sie von etwas sagen, dass sie es sehen (obgleich es uns nicht so erscheint) oder dass sie es gesehen

haben, so ist es ganz gewiss, dass es in der That sich so verhält; diess ergiebt sich auch im vorliegenden Falle nämlich „über den freien Willen“ ganz deutlich; denn beide, sowohl der, welcher dafür, als wer dagegen spricht, scheinen mir das Wahre zu sagen, je nachdem jeder die Freiheit auffasst. Denn Cartesius nennt frei, was von keiner Ursache gezwungen wird, Sie hingegen, was von keiner Ursache zu etwas bestimmt wird. Ich gestehe also mit Ihnen, dass wir in allen Dingen von einer gewissen Ursache zu etwas bestimmt werden, und dass wir so keinen freien Willen haben, aber ich bin andererseits auch mit Cartesius der Ansicht, dass wir in gewissen Dingen (was ich gleich darstellen werde) keineswegs gezwungen werden und so einen freien Willen haben. Ich will aus dem uns zunächst Liegenden ein Beispiel bilden.

Der Stand der Frage ist aber dreifach:

1) ob wir auf Dinge, die sich ausserhalb unserer befinden, eine unbedingte Macht haben. Diess wird mit Nein beantwortet. Dass ich z. B. diesen Brief jetzt an Sie schreibe, ist nicht unbedingt in meiner Gewalt, da ich gewiss früher geschrieben hätte, wenn ich nicht durch Abwesenheit oder durch die Anwesenheit von Freunden verhindert worden wäre;

2) ob wir über die Bewegungen unseres Körpers, welche erfolgen, indem der Wille sie dazu bestimmt, unbedingte Macht haben. Ich antworte mit der Einschränkung, wenn wir nämlich einen gesunden Körper haben; denn wenn ich gesund bin, kann ich mich stets zum Schreiben anschicken oder nicht anschicken;

3) ob, wenn ich meinen Vernunftgebrauch für mich in Anspruch nehmen darf, ich mich dessen ganz frei d. h. unbedingt bedienen kann.

Hierauf antworte ich bejahend; denn wer kann mir, ohne seinem eigenen Bewusstseyn zu widersprechen, leugnen, dass ich mir in meinen Gedanken denken kann, dass ich schreiben oder nicht schreiben will; und auch was die Handlung betrifft, weil diess die äusseren Ursachen gestatten (was den zweiten Fall in sich schliesst), da ich sowohl die Fähigkeit zum Schreiben, als zum Nichtschreiben habe; ich gestehe zwar mit Ihnen, dass es Fälle giebt, die mich dazu bestimmen, jetzt zu schreiben, weil Sie mir nämlich zuerst geschrieben und mich darin ersucht haben, Ihnen mit der ersten Gelegenheit zu antworten, und ich, da sich im Augenblick Gelegenheit bietet, diese nicht gerne verlieren möchte. Ich behaupte auch mit Cartesius als gewiss und berufe mich dabei auf das Bewusstseyn, dass derartige Dinge mich dess-

halb nicht zwingen, und dass ich es in der That (was Niemand wird leugnen können) nichts desto minder unterlassen kann, wenn diese Gründe mir nicht im Wege stehen. Wenn wir auch von äusseren Dingen gezwungen würden, wer könnte sich dann die Fertigkeit der Tugend aneignen? Ja, wenn diess der Fall wäre, wäre jede Schlechtigkeit zu entschuldigen; aber auf wie viele Art geschieht es nicht, dass wir, von äusseren Dingen zu etwas bestimmt, doch mit gefesteter und standhafter Seele ihm widerstehen?

Um also die obige Regel deutlicher zu erklären, sage ich, dass Ihr beide jeder nach seinem eigenen Begriffe das Wahre sagt; wenn wir aber die Wahrheit schlechthin ins Auge fassen, so kommt diese blos der Ansicht des Cartesius zu. Sie setzen in Ihrem Begriffe als gewiss voraus, dass das Wesen der Freiheit darin bestehe, von keiner Sache bestimmt zu werden. Diess so gestellt, wird beides wahr seyn; nun besteht aber doch die Wesenheit eines jeden Dinges in dem, ohne was es nicht einmal begriffen werden könnte, und der klare Begriff der Freiheit ist allerdings möglich, obgleich wir in unseren Handlungen von äusseren Ursachen zu etwas bestimmt werden, oder obgleich stets Ursachen vorhanden sind, die uns veranlassen, unsere Handlungen auf solche Weise einzurichten, obgleich sie das ganz und gar nicht bewirken, diess ist aber keineswegs der Fall, wenn man annimmt, „dass wir gezwungen werden." Siehe überdiess Cartesius Bd. 1. Brief 8 u. 9 und Bd. 2. S. 4. Doch diess mag genügen; ich bitte Sie auf diese Einwürfe zu antworten etc.

8. Oktober 1674.

62. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgelehrter Herr!

Unser Freund J. R.[1] hat mir den Brief geschickt, mit dem Sie mich beehrt haben, nebst dem Urtheil Ihres Freundes über meine Ansicht und die des Cartesius über den freien Willen, was mir sehr angenehm war. Und obgleich ich gegenwärtig ausserdem dass meine Gesundheit wankend ist, von anderen Dingen sehr in Anspruch genommen bin, zwingt mich doch Ihre besondere Freundlichkeit, wie auch, was ich für die Hauptsache halte, Ihr Eifer für die Wahrheit, Ihrem Wunsche, soweit es meine schwa-

[1] Wahrscheinlich Rieuwerts, der Buchdrucker Spinozas'. A. d. U.

chen Geisteskräfte vermögen, zu willfahren. Denn ich weiss nicht, was Ihr Freund meint, ehe er die Erfahrung zu Rathe zieht und genaue Aufmerksamkeit anwendet; sein Zusatz ferner: „Wenn von zweien einer etwas von einem Dinge bejaht, der andere aber verneint“ u. s. w., ist wahr, wenn er darunter versteht, dass diese beiden, obgleich sie dieselben Worte gebrauchen, doch an verschiedene Dinge denken; hievon habe ich vordem unserm Freunde J. R. einige Beispiele geschickt, und ich schreibe ihm jetzt, dass er sie Ihnen mittheile.

Ich gehe also auf diejenige Definition der Freiheit, die er als die meinige bezeichnet, über; weiss aber nicht, woher er sie genommen hat. Ich sage: dasjenige Ding ist frei, das aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und handelt, das aber ist gezwungen, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise dazuseyn und zu handeln. Z. B. Gott ist da, obgleich nothwendig, doch frei, weil er aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur da ist. So erkennt Gott auch sich und überhaupt Alles frei, weil es aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur folgt, dass er Alles erkennt. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in den freien Willensbeschluss, sondern in die freie Nothwendigkeit setze.

Steigen wir jedoch zu den geschaffenen Dingen herab, die alle von äusseren Ursachen bestimmt werden, auf eine gewisse und bestimmte Weise dazuseyn und zu handeln. Denken wir uns zur deutlichen Erkenntniss dieses das einfachste Ding; z. B. ein Stein empfängt von einer auf ihn stossenden äussern Ursache eine gewisse Quantität Bewegung, vermöge welcher er nachher, wenn der Stoss der äusseren Ursache aufhört, nothwendig in seiner Bewegung fortfahren wird. Dieses Verbleiben des Steins in der Bewegung ist also ein gezwungenes, nicht ein nothwendiges, weil es durch den Stoss einer äussern Ursache definirt werden muss, und was hier vom Steine, das gilt von jedem einzelnen Dinge, wie sehr man es sich auch zusammengesetzt und zu sehr Vielem tauglich denkt, weil nämlich jedes Ding nothwendig von einer äussern Ursache bestimmt wird, auf eine gewisse und bestimmte Weise dazuseyn und zu handeln.

Belieben Sie sich ferner zu denken, dass der Stein, während er seine Bewegung fortsetzt, denke und wisse, dass er, so viel er vermag, seine Bewegung fortzusetzen strebe, so wird dieser Stein, da er sich blos seines Strebens bewusst und durchaus nicht unentschieden ist, glauben, dass er ganz frei sey und aus keiner andern

Ursache in der Bewegung verharre, als weil er will. Und das ist jene menschliche Freiheit, die Alle zu haben sich rühmen, und die blos darin besteht, dass die Menschen sich ihres Triebes, aber nicht der Ursachen, durch die sie bestimmt werden, bewusst sind. So glaubt der Säugling, dass er die Milch aus freien Stücken begehre, der erzürnte Knabe, dass er die Rache, und der Furchtsame, dass er die Flucht wolle. Der Betrunkene glaubt, dass er aus freiem Beschlusse seines Geistes das rede, was er nachher als Nüchterner gerne verschwiegen gehabt hätte; so glauben der Faselnde, der Plauderer und die meisten von diesem Schlage, dass sie aus freiem Beschlusse des Geistes handeln und nicht von einem Antriebe dazu gebracht werden. Und weil dieses Vorurtheil allen Menschen eingeboren ist, werden sie nicht so leicht davon frei; denn obgleich die Erfahrung mehr als genug lehrt, dass die Menschen nichts weniger können, als ihre Triebe mässigen, und dass sie oft während sie mit entgegengesetzten Affecten kämpfen, das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen, so glauben sie doch, sie wären frei, und zwar desswegen, weil sie nach gewissen Dingen einen oberflächlichen Trieb haben, und dieser Trieb leicht durch die Erinnerung an ein anderes Ding, dessen wir uns häufig erinnern, erregt werden kann.

Hiemit habe ich meines Erachtens meine Ansicht über die freie und die gezwungene Nothwendigkeit und über die eingebildete menschliche Freiheit genugsam erklärt, wonach sich auch auf die Einwürfe Ihres Freundes leicht entgegnen lässt. Denn versteht er, wenn er mit Cartesius sagt, dass der frei sey, der von keiner äussern Ursache gezwungen wird, unter einem gezwungenen Menschen einen solchen, der gegen seinen Willen handelt, so gebe ich zu, dass wir in manchen Dingen keineswegs gezwungen werden und in dieser Beziehung einen freien Willen haben, versteht er aber unter einem gezwungenen einen solchen, der, wenn auch nicht gegen seinen Willen, doch nothwendig handelt (wie ich oben erklärt habe), so leugne ich, dass wir in irgend einer Sache frei sind.

Ihr Freund behauptet aber „wir könnten uns unseres Vernunftgebrauchs ganz frei d. h. schlechthin bedienen," und hiebei bleibt er ziemlich, um nicht zu sagen, allzu vertrauensvoll stehen. „Denn wer," sagt er, „kann ohne Widerspruch seines eigenen Bewusstseyns leugnen, dass ich in Gedanken denken kann, dass ich schreiben und nicht schreiben will." Ich möchte gerne wissen, von welchem Bewusstseyn er ausser dem, welches ich oben an dem Beispiele des Steines erklärt habe, spricht; ich verneine allerdings, um meinem Bewusstseyn d. h. der Vernunft und Erfahrung

nicht zu widersprechen, und um nicht Vorurtheile und Unwissenheit zu hegen, dass ich mit irgend einer unbedingten Macht des Denkens denken kann, schreiben oder nicht schreiben zu wollen. Ich berufe mich auf sein eigenes Bewusstseyn, da er doch ohne Zweifel erfahren hat, dass er im Schlafe nicht die Macht hat zu denken, dass er schreiben und dass er nicht schreiben wolle, und dass, wenn er träumt, dass er schreiben wolle, er die Macht nicht hat, nicht zu träumen, dass er schreiben wolle; ich glaube ebenso, dass er erfahren haben wird, dass der Geist nicht stets gleich befähigt ist, über denselben Gegenstand zu denken, sondern je nachdem der Körper geschickter ist, dass das Bild von diesem oder jenem Gegenstande in ihm angeregt werde, ist auch der Geist geschickter, diesen oder jenen Gegenstand zu betrachten.

Mit dem weiteren Zusatze: dass die Ursachen, wesshalb er den Geist aufs Schreiben gerichtet hat, ihn zwar zum Schreiben veranlasst, aber nicht gezwungen haben, bezeichnet er (wenn Sie die Sache nach gerechtem Maassstab erwägen wollen) weiter nichts, als dass sein Geist damals in einer solchen Verfassung sich befand, dass die Ursachen, die ihn sonst, wenn er nämlich mit einem grossen Affect kämpft, nicht zu lenken vermocht hätten, es jetzt leicht vermochten, d. h. dass die Ursachen, die ihn sonst nicht zwingen konnten, ihn jetzt gezwungen haben, nicht, dass er gegen seinen Willen schreibe, sondern, dass er nothwendig das Verlangen habe, zu schreiben.

Behauptet er ferner: „wenn wir von äusseren Ursachen gezwungen würden, könnte sich Niemand die Fertigkeit der Tugend aneignen," so weiss ich nicht, wer ihm gesagt hat, dass wir nicht durch Schicksalsnothwendigkeit, sondern nur durch freien Beschluss des Geistes festen und beständigen Geistes seyn können.

Und wenn er endlich hinzufügt, „dass, wenn dieses gesetzt wäre, alle Schlechtigkeit zu entschuldigen sey," was folgt daraus? Die schlechten Menschen sind nicht minder zu fürchten und nicht minder gefährlich, wenn sie nothwendig böse sind. Denn sehen Sie jedoch gefälligst hierüber Cap. 8 des 2. Theiles meines Anhanges zu Buch 1 und 2 der Cartesischen, in geometrischer Methode bewiesenen Principien.

Ich wünschte schliesslich, dass mir Ihr Freund, der mir diese Einwürfe macht, die Frage beantwortete, wie er die menschliche Tugend, die aus dem freien Beschlusse des Geistes entspringt, zugleich neben der Vorherbestimmung Gottes denkt. Wenn er mit Cartesius gesteht, dass er diess nicht zusammen zu reimen wisse, so sucht er das Geschoss, von dem er bereits durchbohrt ist, auch

gegen mich zu zücken, aber vergebens, denn wenn Sie meine Ansicht mit aufmerksamem Geiste prüfen wollen, werden Sie sehen, dass Alles zusammenstimmt etc.

---

63. Brief.

*** an Spinoza.

Verehrtester Herr!

Wann werden wir Ihre Methode über die richtige Leitung der Vernunft bei der Ermittlung unbekannter Wahrheiten, wie auch das Allgemeine über die Physik erhalten? Ich weiss, dass Sie schon grosse Fortschritte darin gemacht haben; es war mir schon früher bekannt, und man erkennt es neuerdings aus den Folgesätzen, die dem zweiten Theile der Ethik angehängt sind, durch welche viele Schwierigkeiten in der Physik leicht gelöst werden. Ich bitte Sie ergebenst, wenn es Ihnen Musse und Gelegenheit gestattet, um die wahre Definition der Bewegung, wie auch um die Erklärung derselben, und auf welche Weise wir (da die Bewegung an sich begriffen untheilbar, unveränderlich etc. ist) a priori schliessen können, dass so viele und so verschiedenartige Formen entstehen können und folglich das Daseyn der Figur in den Theilchen eines Körpers, die doch in jedem Körper verschieden und anders sind, als die Figuren der Theile, die die Form eines andern Körpers ausmachen. Als ich bei Ihnen war, gaben Sie mir die Methode an, deren Sie sich bei der Erforschung noch nicht bekannter Wahrheiten bedienen. Ich mache die Erfahrung, dass diese Methode ganz ausgezeichnet und doch, so viel ich davon verstanden habe, sehr leicht ist, und ich kann versichern, dass ich mit dieser einzigen Beobachtung grosse Fortschritte in der Mathematik gemacht habe; ich wünschte desshalb, dass Sie mir die wahre Definition der adäquaten, wahren, falschen, erdichteten und zweifelhaften Vorstellung gäben. Den Unterschied zwischen der wahren und adäquaten Vorstellung habe ich gesucht, konnte aber bis jetzt nichts Anderes finden, als dass ich, wenn ich ein Ding und einen bestimmten Begriff oder eine Vorstellung untersuchte, als dass ich, sage ich (um weiter zu erforschen, ob diese wahre Vorstellung auch die adäquate eines Dinges sey) mich fragte, was die Ursache dieser Vorstellung oder dieses Begriffes sey; wenn ich das eingesehen, fragte ich dann von Neuem, was denn wiederum die Ursache dieses Begriffes ist, und so fuhr ich

immer fort, die Ursachen der Ursachen der Vorstellungen zu untersuchen, bis ich dann eine solche Ursache fand, von der ich keine andere Ursache weiter sehen konnte, als dass unter allen möglichen Vorstellungen, die ich in mir habe, auch diese Eine aus ihnen besteht. Wenn wir z. B. untersuchen, worin der wahre Ursprung unserer Irrthümer besteht, so wird Cartesius antworten, dass wir Dingen unsere Beistimmung geben, die wir noch nicht klar aufgefasst haben; obgleich diess nun die wahre Vorstellung dieser Sache ist, so werde ich doch nicht Alles, was hierüber zu wissen nothwendig ist, bestimmen können, wenn ich nicht auch die adäquate Vorstellung davon habe; und um diese zu erreichen, werde ich von Neuem nach der Ursache dieses Begriffes forschen, woher es nämlich komme, dass wir Dingen, die wir nicht deutlich erkannt haben, unsere Beistimmung geben; und antworte, dass diess aus einem Mangel unserer Erkenntniss geschehe. Hier darf ich aber nicht abermals weiter untersuchen, was die Ursache davon ist, dass wir Manches nicht wissen, und ersehe also, dass ich die adäquate Vorstellung unserer Irrthümer aufgefunden habe. Hier wünsche ich indess von Ihnen zu erfahren, ob, weil es entschieden ist, dass viele auf unendliche Weisen ausgedrückte Dinge ihre adäquate Vorstellung haben, und aus jeder adäquaten Vorstellung Alles abgeleitet werden kann, was von dem Dinge zu wissen möglich ist, obwohl es leichter aus der einen, als aus der andern Vorstellung gewonnen wird; ob, sage ich, es ein Mittel gebe, wodurch man erkennt, welche vor der anderen zu gebrauchen ist. So besteht z. B. die adäquate Vorstellung des Kreises in der Gleichheit der Radien, sie besteht aber auch in unendlichen einander gleichen Rechtecken, die durch die Abschnitte zweier Linien gemacht sind, und so hat sie noch unendliche Ausdrücke, von denen jeder die adäquate Natur des Kreises erklärt, und obgleich man aus einem jeden hievon alles Andere ableiten mag, was man von dem Kreise wissen kann, so geschieht eben diess doch viel leichter aus dem einen, als aus dem andern. So wird auch, wer die abgewickelten Linien (applicata) der Curven betrachtet, Vieles ableiten, was sich auf die Dimension der letzteren bezieht, aber mit grösserer Leichtigkeit, wenn wir die Tangenten betrachten u. s. w. Hiemit wollte ich Ihnen anzeigen, wie weit ich in dieser Untersuchung vorgeschritten bin, deren Vollendung oder Berichtigung, wenn ich irgendwo geirrt habe, sowie der verlangten Definition ich erwarte. Leben Sie wohl etc.

64. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrtester Herr!

. . . . . Zwischen der wahren und adäquaten Vorstellung erkenne ich keinen andern Unterschied an, als dass sich das Wort „wahr" blos auf die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande bezieht, das Wort „adäquat" aber auf die Natur der Vorstellung an sich selber, so dass es eigentlich keinen Unterschied zwischen der wahren und adäquaten Vorstellung giebt, als nur jene äusserliche Beziehung. Um nun aber zu wissen, aus welcher von den vielen Vorstellungen eines Dinges alle Eigenschaften des Subjekts abgeleitet werden können, achte ich blos auf das einzige, dass die Vorstellung oder Definition des Dinges die bewirkende Ursache ausdrücke. Um z. B. die Eigenschaften des Kreises aufzufinden, untersuche ich, ob ich aus dieser Vorstellung des Kreises, dass er nämlich aus unendlichen Rechtecken besteht, alle seine Eigenschaften ableiten kann, ich untersuche, sage ich, ob diese Vorstellung die bewirkende Ursache des Kreises einschliesst. Da diess nun nicht der Fall ist, so suche ich eine andere, nämlich: der Kreis ist ein Raum, der von einer Linie beschrieben wird, wovon der eine Punkt fest, und der andere beweglich ist; da diese Definition nun die bewirkende Ursache ausdrückt, so weiss ich, dass ich alle Eigenschaften des Kreises davon ableiten kann etc. So auch, wenn ich Gott als das höchst vollkommene Wesen definire, so werde ich, da diese Definition nicht die bewirkende Ursache ausdrückt (denn ich meine die innerliche und äusserliche bewirkende Ursache) nicht alle Eigenschaften Gottes daraus entnehmen können, aber wohl, wenn ich Gott definire als ein Wesen etc. S. Def. 6, Th. 1 der Ethik.

Das Andere, nämlich über die Bewegung, und was die Methode betrifft, verspare ich übrigens, da ich es noch nicht gehörig niedergeschrieben habe, auf eine andere Gelegenheit.

In Betreff dessen, dass Sie sagen, wer die entwickelten Linien der Curven betrachtet, der werde Vieles ableiten, was sich auf ihre Dimension bezieht, aber mit grösserer Leichtigkeit, wenn er die Tangenten betrachtet u. s. w., so glaube ich im Gegentheil, dass man, wenn man die Tangenten betrachtet, vieles Andere schwieriger ableitet, als wenn man ordnungsmässig die entwickelten Linien betrachtet, und unbedingt behaupte ich, dass man aus

manchen Eigenschaften eines Dinges (bei jeder gegebenen Vorstellung) das eine leichter, das andere schwieriger finden kann (was doch Alles zur Natur dieses Dinges gehört); aber ich glaube, dass blos das im Auge zu behalten sey, dass man eine solche Vorstellung haben muss, wovon man, wie oben gesagt worden ist, Alles ableiten kann. Denn wenn ich alles Mögliche aus einem Dinge ableiten will, so folgt nothwendig, dass das letzte schwieriger seyn wird, als das erste. etc.

65. Brief.

Schaller an Spinoza.

Hochgeehrter und werthgeschätzter Herr!

Ich müsste mich wegen meines bisherigen beständigen Schweigens schämen und könnte wegen des mir von Ihrer Gütigkeit unverdientermassen bewiesenen Wohlwollens der Undankbarkeit beschuldigt werden, wenn ich nicht dächte, dass Ihre grossmüthige Gesinnung mehr zum Entschuldigen als zum Anklagen sich neigte, und wenn ich nicht wüsste, dass dieselbe zum gemeinsamen Besten der Freunde so ernstem Nachdenken sich hingiebt, dass ohne triftige Ursache Sie zu stören, nachtheilig und schädlich seyn muss. Desshalb also habe ich geschwiegen, zufrieden, durch die Freunde inzwischen von Ihrem Wohlseyn zu vernehmen, wünsche aber durch Gegenwärtiges anzuzeigen, dass auch unser hochgeehrter Freund, Herr Tschirnhaus, mit uns in England sich desselben erfreut, welcher mir in seinem an mich gerichteten Briefe dreimal auftrug, Ihnen mit seinem ergebenen Grusse seine höchste Dienstwilligkeit bemerkbar zu machen, indem er mich wiederholt ersuchte, Ihnen die Lösung der nachfolgenden Schwierigkeiten vorzuschlagen und zugleich die gewünschte Antwort darauf auszubitten, nämlich, ob es Ihnen gefällig wäre, durch irgend einen bindenden, aber nicht indirecten Beweis darzuthun, dass wir nicht mehr Attribute Gottes erkennen können als Denken und Ausdehnung, ferner, ob daraus folge, dass Geschöpfe, die aus andern Attributen bestehen, wiederum keine Ausdehnung begreifen können. Woraus folgen würde, dass so viel Welten aufgestellt werden müssen, als es Attribute Gottes giebt. So gross z. B. als die Ausdehnung unserer Welt wäre, so gross wäre auch die Ausdehnung der Welt, die andere Attribute hat. Sowie wir aber ausser dem Denken nur

Ausdehnung begreifen, so würden auch die Geschöpfe jener Welt nur die Attribute und das Denken ihrer Welt begreifen. Da zweitens der Verstand Gottes sich sowohl durch seine Wesenheit, als durch sein Daseyn von dem unsrigen unterscheidet, so wird er daher mit dem unsrigen nichts gemein haben, und eben desswegen kann (nach dem 3. Lehrsatze der Ethik, Thl. 1) der Verstand Gottes nicht die Ursache des unsrigen seyn.

Drittens behaupten Sie in der Anmerkung zu Lehrsatz 10, Thl. 1 der Ethik: „Nichts sey in der Natur deutlicher, als dass ein jedes Wesen unter einem Attribut begriffen werden müsse (was ich sehr gut verstehe), und dass, je mehr Realität oder Seyn es besitzt, desto mehr Attribute ihm zukommen." Daraus scheint zu folgen, dass es Wesen giebt, die drei, vier oder noch mehr Attribute besitzen, wiewohl man aus dem Bewiesenen schliessen könnte, dass ein jedes Wesen nur aus zwei Attributen bestehe, nämlich aus einem bestimmten Attribute Gottes und aus der Vorstellung desselben Attributes.

Viertens möchte ich gerne Beispiele von dem haben, was Gott unmittelbar hervorgebracht hat und was vermittelst einer unendlichen Modifikation hervorgebracht wird. Beispiele erster Art scheinen mir Denken und Ausdehnung, letzterer Art hingegen der Verstand im Denken, die Bewegung in der Ausdehnung zu seyn.

Diess also ist es, was unser obengenannter Tschirnhaus zugleich mit mir von Ihnen erläutert zu haben wünscht, wenn etwa eine geeignete Musse es zulässt; übrigens theilt er mir mit, dass die Herren Boyle und Oldenburg vor Ihnen die grösste Hochachtung hegen, die er selbst ihnen nicht nur nicht genommen, sondern durch Gründe befestigt hat, durch deren Geltendmachen sie wiederum nicht nur aufs Würdigste und Günstigste über Sie denken, sondern auch die theologisch-politische Abhandlung aufs Höchste schätzen, wovon er Sie, um sich danach zu richten nicht zu benachrichtigen gewagt hat [1], fest versichert, dass ich zu jeder Dienstwilligkeit bereit bin und bleibe, als meines hochgeehrtesten Herren

ganz ergebenster Diener

Amsterdam, den 25. Juli 1675. G. H. Schaller.

H. v. Gent grüsst Sie zugleich mit J. Rieuwerts angelegentlich.

An B. d. Sp.
im Haag.

---

[1] Das „fui" des lat. Textes bei von Vloten ist hier in „fuit" geändert worden, wie nöthig zu sein schien.

65[a] Brief.

Schaller an Spinoza.

Amsterdam, den 14. November 1675.

Hochgelehrter und hochgeehrter Herr,
Hochzuverehrender Gönner!

Ich hoffe, dass Sie meinen letzten Brief zugleich mit dem Process des Unbekannten richtig erhalten haben und sich zugleich noch erwünschten Wohlseyns erfreuen, wie auch ich. Uebrigens hatte ich drei Monate lang von unserm Tschirnhaus keinen Brief, daher ich trübe Vermuthungen hegte, es sey ihm auf der Reise von England nach Frankreich ein Unglück zugestossen; nachdem ich ihn aber empfangen habe, muss ich voller Freude seiner Weisung gemäss ihn Ihnen mittheilen und Ihnen mit meinem ergebensten Gruss anzeigen, dass er gesund nach Paris gekommen ist, dort den Herrn Huygens, wie wir ihm bemerklich gemacht hatten, angetroffen, und wie er sich ihm in jeder Weise angeschlossen habe, so dass er von ihm hochgehalten wird. Er hatte erwähnt, dass Sie ihm den Umgang desselben (Huygens) empfohlen hätten und ihn sehr hoch schätzen, was demselben sehr gefallen hat, so dass er erwiederte, dass auch er in gleicher Weise Ihre Person hochhalte und schon neulich die theologisch politische Abhandlung von Ihnen erhalten habe, die dort von Vielen hochgeschätzt wird und die emsige Nachfrage nach etwa sonstigen Schriften des Verfassers erweckt; worauf Herr Tschirnhaus geantwortet hat, dass ihm ausser der Darstellung des ersten und zweiten Theiles der Cartesischen Principien keine bekannt seyen. Uebrigens hat er über Sie ausser dem Gesagten nichts verlautbart, daher er hofft, dass auch diess Ihnen nicht unlieb seyn werde. Vor Kurzem hat Huygens unsern Tschirnhaus zu sich rufen lassen und ihm mitgetheilt, dass Herr Colbert Jemand suche, der seinen Sohn in der Mathematik unterrichten solle; diese Stellung, wenn sie ihm zusage, wolle er ihm verschaffen, worauf unser Freund sich einige Bedenkzeit ausbat und sich dann bereit erklärt hat. Huygens kehrte also mit der Antwort zurück, dass jener Vorschlag dem Herrn Colbert ausnehmend gefallen habe, besonders da er wegen seiner Unkenntniss des Französischen gehalten seyn würde, mit dessen Sohn lateinisch zu reden.

Auf den neulich gemachten Einwurf antwortet er, dass jene wenigen Worte, die ich auf Ihre Weisung hingeschrieben hatte, ihm den Sinn besser klar gemacht haben, und dass er auch schon dieselben Gedanken gehegt habe (da ja besonders auf diese beiden Arten eine Erklärung zulässig ist); dass er aber derjenigen gefolgt sey, welche neulich in dem Einwurf enthalten war, hatten folgende zwei Punkte bewirkt, wovon der erste ist, dass ihm sonst die Lehrsätze 5—7 des zweiten Buches zu widersprechen schienen. Denn in dem ersten derselben wird festgesetzt, dass das Vorgestellte die bewirkende Ursache der Vorstellungen sey, was doch durch den Beweis des spätern wegen des angezogenen vierten Axioms des ersten Theiles erhärtet zu werden scheint; oder ich mache, was vielmehr meine Ueberzeugung ist, die Anwendung dieses Axioms nicht richtig nach der Absicht des Verfassers, was ich sehr gern von ihm selbst vernähme, wenn seine Geschäfte es zulassen. Der zweite Grund, um der angegebenen Erläuterung zu folgen, war, dass auf diese Weise angenommen wird, das Attribut des Denkens erstrecke sich viel weiter als die übrigen Attribute. Da aber ein jedes der Attribute die Wesenheit Gottes ausmacht, so sehe ich wahrlich nicht, wie diess damit nicht streiten solle. Das wenigstens will ich noch dazu sagen, dass wenn ich andere Köpfe nach dem meinigen beurtheilen darf, die Lehrsätze sieben und acht des zweiten Buches sehr schwer werden verstanden werden, und zwar desswegen, weil es dem Autor beliebt hat — indem ich nicht zweifle, dass sie ihm so klar erschienen sind — die ihnen beigefügten Beweise in so kurzen und nicht vollständigen Erläuterungen zusammenzufassen.

Ausserdem erzählt er, dass er in Paris einen ausnehmend gelehrten und in verschiedenen Wissenschaften gewiegten, wie auch von den gewöhnlichen theologischen Vorurtheilen freien Mann, Namens Leibniz, getroffen habe, mit dem er eine enge Freundschaft schloss, da der Gegenstand ist, dass er mit ihm die Vervollkommnung des Verstandes fortzusetzen sich bemüht, ja nichts für besser und nützlicher erachtet, als gerade diess. In der Moral, sagt er, sey derselbe so wohl geübt, dass er ohne irgend einen Drang der Affecte blos nach der Vorschrift der Vernunft redet. In der Physik und besonders in der Metaphysik über Gott und Seele soll jener ferner höchst bewandert seyn. Endlich schliesst er damit, derselbe sey durchaus würdig, dass ihm Ihre Schriften — nach weiter eingeholter Erlaubniss — mitgetheilt würden, da er glaubt, dass dem Verfasser daraus ein grosser Vortheil er-

wachsen werde, wie er weitläuftig darzulegen verspricht, wenn Ihnen diess behagt; wenn aber nicht, so möge es Ihnen keinen Scrupel machen, dass er sie nicht dem gegebenen Versprechen gemäss gebührend verhehlen werde, wie er denn auch nicht die geringste Erwähnung von ihnen gemacht hat. Eben derselbe Leibniz hält Ihre theologisch-politische Abhandlung in grossen Ehren, über deren Gegenstand er Ihnen, wenn Sie sich dessen erinnern, einst einen Brief geschrieben hat. Ich möchte Sie also bitten, wenn keine triftige Ursache dabei ist, diess Ihrer grossmüthigen Gefälligkeit gemäss verstatten zu wollen, aber wenn es geschehen kann, mir so bald als möglich Ihren Entschluss zu eröffnen, da ich nach Empfang Ihrer Antwort unserm Tschirnhaus werde antworten können, was ich sehr gern Dienstag Abend thun möchte, wenn nicht stärkere Hindernisse Sie zwingen, eine Verzögerung zu machen.

Herr Bresser, aus Cleve zurückgekehrt, hat eine grosse Menge vaterländischen Bieres hiehergeschickt. Ich habe ihn gebeten, Ihnen eine halbe Tonne zukommen zu lassen, was er mit freundschaftlichem Grusse zu thun versprochen hat.

Schliesslich bitte ich, die Härte des Styls und die Flüchtigkeit der Feder zu verzeihen und mir aufzutragen, Ihre Weisungen zu vollziehen, um eine wirkliche Gelegenheit zu haben, mich zu beweisen als

meines hochgeehrten Herrn

ganz ergebensten Diener
G. H. Schaller.

65[b] Brief.

Spinoza an Schaller.

Hochgelehrter Herr und hochzuverehrender Freund!

Es war mir hocherfreulich, aus Ihrem heute empfangenen Briefe zu ersehen, dass Sie sich wohl befinden, und dass unser Tschirnhaus seine Reise nach Frankreich glücklich vollbracht hat. In den Unterredungen, die er mit Herrn Huygens über mich gehabt hat, hat er sich meinem Urtheil nach gar klug benommen, und ausserdem freue ich mich ausserordentlich, dass er eine so günstige Gelegenheit zu dem Zweck, welchen er sich vorgesetzt

hat, gefunden hat. Was er aber im vierten Axiom des ersten Theiles gefunden hat, wodurch er mit dem fünften Lehrsatz des zweiten Theiles im Widerspruch stehen soll, sehe ich nicht, denn in diesem Lehrsatz wird aufgestellt, dass die Wesenheit einer jeden Idee Gott, sofern er als ein denkendes Ding betrachtet wird, zur Ursache habe: in jenem Axiom aber, dass die Erkenntniss oder Idee der Wirkung von der Erkenntniss oder Idee der Ursache abhange. Um aber die Wahrheit zu gestehen, so fasse ich den Sinn Ihres Briefes in dieser Sache nicht hinlänglich und glaube, dass entweder in Ihrem Briefe oder in seinem Exemplar ein Fehler aus flüchtiger Schreibung sey. Denn Sie schreiben, es werde im fünften Lehrsatz behauptet, das Vorgestellte sey die bewirkende Ursache der Vorstellung, da doch in eben diesem Lehrsatz diess gerade ausdrücklich verneint wird, und daher, glaube ich jetzt, kommt alle Verwirrung her; und somit würde ich vergeblich versuchen, über diesen Gegenstand jetzt weitläufiger zu handeln, sondern muss warten, bis Sie mir den Sinn desselben klar darlegen, und ich weiss, ob er ein hinlänglich fehlerfreies Exemplar hat.

Den Leibniz, von dem Sie schreiben, glaube ich aus Briefen zu kennen, aber wesswegen er, der in Frankfurt Rath war, nach Frankreich gereist ist, weiss ich nicht. So viel ich aus seinen Briefen vermuthen konnte, schien er mir ein Mann freien Geistes und in allem Wissen wohlbewandt zu seyn. Jedoch ihm meine Schriften so schnell anzuvertrauen, halte ich nicht für gerathen; ich wünschte vorher zu wissen, was er in Frankreich treibt, und das Urtheil unseres Tschirnhaus zu hören, nachdem er ihn öfter besucht und seinen Charakter genauer kennen gelernt hat. Uebrigens grüssen Sie diesen unsern Freund in meinem Namen, und möge er, wenn ich ihm in irgend einer Sache dienen kann, mir, was er wolle, auftragen, so wird er mich ihm zu allen Diensten bereitwilligst finden. Zur Ankunft oder Wiederkunft unseres hochzuverehrenden Freundes, Herrn Bresser, wünsche ich Glück, sage ferner für das versprochene Bier den besten Dank und will auch, wie ich kann, mich erkenntlich zeigen. Den Process Ihres Verwandten endlich habe ich noch nicht zu probiren versucht und glaube auch nicht, dass ich mich ihn zu versuchen werde anschicken können. Denn je mehr ich die Sache selbst überdenke, desto mehr bin ich überzeugt, dass sie das Gold nicht gemacht, sondern nur das Wenige, das im Spiessglanze steckte, ausgeschieden haben. Doch darüber ein andermal weitläuftiger, jetzt werde ich durch den Mangel an Zeit abgehalten; wenn ich inzwischen

Ihnen in irgend einer Sache Hülfe leisten kann, wohlan, so werden Sie mich immer finden

hochverehrter Herr

Haag, den 18. November 1675.

Ihren
stets freundschaftlich ergebenen
und bereitwilligen Diener
B. Despinoza.

Herrn
G. H. Schaller, Med. Dr.
Koststeegh im gefütterten Hut
Amsterdam.

---

66. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgelehrter Herr!

Ich freue mich, dass sich Ihnen endlich Gelegenheit geboten hat, mich mit Ihrem Schreiben, das mir stets höchst willkommen ist, zu erfreuen, und ich bitte Sie, diess häufig zu thun..........

Ich komme nun zu Ihren Zweifeln, und sage in Bezug auf den ersten, dass der menschliche Geist blos das erkennen kann, was die Vorstellung des in der Wirklichkeit existirenden Körpers einschliesst, oder was aus eben dieser Vorstellung geschlossen werden kann. Denn die Macht eines jeden Dinges wird blos durch seine Wesenheit bestimmt (nach Lehrsatz 7, Thl. 3 der Ethik), die Wesenheit des Geistes besteht aber (nach Lehrsatz 13, Thl. 2) blos darin, dass er die Vorstellung eines in der Wirklichkeit existirenden Körpers ist, und demnach erstreckt sich die Erkenntnisskraft des Geistes blos auf das, was diese Vorstellung des Körpers in sich enthält, oder was aus ihr folgt. Nun schliesst aber diese Vorstellung des Körpers keine anderen Attribute Gottes ein und drückt keine anderen aus, als Ausdehnung und Denken. Denn der Gegenstand derselben, nämlich der Körper, hat (nach Lehrsatz 6, Thl. 2) Gott zur Ursache, insofern er unter dem Attribute der Ausdehnung und nicht insofern er unter einem andern betrachtet wird, und so schliesst (nach Ax. 6, Thl. 1) diese Vorstellung des Körpers die Erkenntniss Gottes in sich, insofern er blos unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Diese Vorstellung sodann, insofern sie ein Modus des Denkens ist, hat auch (nach demselben Lehrsatze) Gott zur Ursache, insofern er

ein denkendes Wesen ist, und nicht insofern er unter einem andern Attribute betrachtet wird, und somit schliesst (nach demselben Axiom) die Vorstellung dieser Vorstellung die Erkenntniss Gottes ein, insofern er unter dem Attribute des Denkens und nicht unter einem andern betrachtet wird. Es ergiebt sich also, dass der menschliche Geist oder die Vorstellung des menschlichen Körpers ausser diesen zwei keine anderen Attribute Gottes einschliesst oder ausdrückt. Im Uebrigen kann aus diesen zwei Attributen oder aus ihren Affectionen kein anderes Attribut Gottes (nach Lehrsatz 10, Thl. 1) geschlossen oder begriffen werden. Ich ziehe also den Schluss, dass der menschliche Geist kein anderes Attribut Gottes als diese erkennen kann, wie ich als Satz aufgestellt habe. Ueber Ihre weitere Frage, ob also so viel Welten aufgestellt werden müssen, als es Attribute giebt, sehen Sie Schol. zu Lehrsatz 7, Thl. 2 der Ethik. Dieser Lehrsatz könnte ausserdem leichter bewiesen werden, wenn man die Sache bis aufs Widersinnige fortführte, eine Beweisart, die ich gewöhnlich vor einer andern wähle, wenn der Satz ein negativer ist, weil sie mit der Natur solcher mehr übereinstimmt. Weil Sie aber nur einen positiven verlangen, gehe ich auf die andere über, ob nämlich etwas in Wesen und Daseyn Verschiedenes von einem andern hervorgebracht werden kann, denn was von einander so verschieden ist, scheint nichts mit einander gemein zu haben. Da aber alles Einzelne, ausgenommen das, was von Aehnlichem hervorgebracht wird, sowohl dem Wesen als dem Daseyn nach von seiner Ursache verschieden ist, so sehe ich hier keinen Grund zu zweifeln.

In welchem Sinne ich aber das meine, dass Gott die bewirkende Ursache sowohl des Wesens, als des Daseyns der Dinge ist, glaube ich in der Anmerk. des Folgesatzes zu Lehrsatz 25, Thl. 1 der Ethik hinlänglich erklärt zu haben.

Das Axiom der Anmerkung zu Lehrsatz 10, Thl. 1 bilden wir, wie ich am Schlusse dieser Anmerkung angedeutet habe, aus der Vorstellung, die wir von dem schlechthin unendlichen Wesen haben und nicht daraus, dass es Wesen giebt oder geben kann, die drei, vier u. s. w. Attribute haben. Die Beispiele endlich der ersten Gattung, die Sie verlangen, sind im Denken der schlechthin unendliche Verstand; in der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; der zweiten Gattung: die Gestalt des ganzen Universums, die, obgleich sie auf unendliche Art wechselt, doch stets dieselbe bleibt. Siehe Anmerkung 7 zu Lehnsatz von Lehrsatz 14, Theil 2.

Hiemit, mein verehrtester Herr, glaube ich auf Ihre und unseres Freundes Einwürfe geantwortet zu haben; meinen Sie jedoch, dass noch ein Bedenken bleibt, so bitte ich Sie, mir es gefälligst anzuzeigen, um auch diess, wenn ich kann, zu heben. Leben Sie wohl etc.

Haag, den 29. Juli 1675.

67. Brief.

* * * an Spinoza.

Hochgeehrter Herr!

Ich bitte Sie um den Beweis Ihrer Behauptung, dass nämlich die Seele nicht mehr Attribute Gottes auffassen könne, als Ausdehnung und Denken. Wiewohl ich diess deutlich einsehe, so scheint mir doch das Gegentheil aus der Anmerkung zu Lehrsatz 7, Theil 2 der Ethik abgeleitet werden zu können, vielleicht aus keinem andern Grund, als weil ich den Sinn dieser Anmerkung nicht richtig genug auffasse. Ich habe mir daher vorgenommen, Ihnen auseinanderzusetzen, wie ich diess ableite, indem ich Sie, hochgeehrter Herr, bitte, mir, wo ich Ihren Sinn nicht recht verstehe, mit Ihrer gewohnten Freundlichkeit zu Hülfe zu kommen. Die Sache ist aber diese: Wiewohl ich daraus schliesse, dass die Welt durchaus einzig sey, so ist doch eben hieraus auch nicht minder klar, dass eben dieselbe durch unendliche Arten ausgedrückt und desswegen eine jede einzelne Sache auf unendliche Arten ausgedrückt ist. Daraus scheint zu folgen, dass jene Modifikation, die meinen Geist bildet, und jene Modifikation, die meinen Körper ausdrückt, wiewohl es eine und dieselbe Modifikation ist, doch in unendlichen Arten ausgedrückt ist, in einer Weise durch das Denken, in einer andern durch die Ausdehnung, in einer dritten durch ein mir unbekanntes Attribut Gottes, und so fort ins Unendliche, weil es unendliche Attribute Gottes giebt, und die Ordnung und Verknüpfung der Modifikationen in Allen dieselbe zu seyn scheint. Daraus entsteht nun die Frage, warum der Geist, der eine bestimmte Modifikation darstellt, welche Modifikation nicht blos durch Ausdehnung, sondern durch unendliche andere Modi ausgedrückt ist, warum er, sage ich, nur jene durch Ausdehnung ausgedrückte Modifikation d. h. den menschlichen Körper und keinen andern Ausdruck durch andere Attribute auffasst. Doch

die Zeit gestattet mir nicht, die Sache weiter zu verfolgen; vielleicht werden alle diese Zweifel durch häufigeres Nachdenken gehoben werden.

London, den 12. August 1675.

68. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

Um übrigens auf Ihren Einwurf zu antworten, sage ich, dass, wiewohl ein jedes Ding in dem unendlichen Verstande Gottes auf unendliche Arten ausgedrückt ist, doch jene unendlichen Vorstellungen, wodurch sie ausgedrückt wird, nicht einen und denselben Geist einer besonderen Sache bilden können, sondern unendliche, da keine von diesen unendlichen Vorstellungen eine wechselseitige Verknüpfung haben, wie ich in derselben Anmerkung zu Lehrsatz 7, Theil 2 der Ethik auseinandergesetzt habe, und wie auch aus Lehrsatz 10, Theil 1 hervorgeht. Schenken Sie dieser Sache einige Aufmerksamkeit, so werden Sie sehen, dass alle Schwierigkeit wegfällt u. s. w.

Haag, den 18. August 1675.

69. Brief.

* * * an Spinoza.

Hochgeehrter Herr!

Vorerst kann ich sehr schwer verstehen, wie das Daseyn der Körper, die Bewegung und Gestalt haben, a priori bewiesen wird; da doch in der Ausdehnung, wenn man die Sache für sich betrachtet, nichts der Art vorkommt. Fürs zweite möchte ich gerne von Ihnen darüber belehrt werden, wie das zu verstehen sey, dessen Sie in dem Briefe über das Unendliche mit folgenden Worten erwähnen: „Und doch schliessen Sie nicht, dass diess wegen der Menge der Theile jede Zahl übersteige.“ [1] Denn es scheinen mir in der That alle Mathematiker bei diesen unendlichen Grössen immer zu beweisen, dass die Zahl der Theile so gross sey, dass

[1] Vgl. Brief 29, Seite 311.

sie jede Zahlenbestimmung übertreffen, und in dem daselbst angeführten Beispiele von zwei Kreisen scheinen Sie mir nicht das darzuthun, was Sie eigentlich unternommen hatten, denn Sie zeigen daselbst nur, dass Sie eben diess nicht aus der allzustarken Grösse des Zwischenraums schliessen, und dass wir „kein Maximum und Minimum davon haben;“ aber Sie beweisen nicht, wie Ihre Absicht war, dass man diess nicht aus der Menge der Theile schliesst u. s. w.

2. Mai 1675.

70. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

Was ich in meinem Briefe über das Unendliche gesagt habe, dass sie die Unendlichkeit der Theile nicht aus der Menge derselben schliessen, geht daraus hervor, dass, wenn sie aus der Menge derselben geschlossen würde, wir nicht eine grössere Menge der Theile annehmen könnten, sondern die Menge derselben müsste grösser seyn, als jede gegebene Menge, was falsch ist; denn in dem ganzen Raume zwischen zwei Kreisen, die verschiedene Mittelpunkte haben, nehmen wir eine doppelt grössere Menge von Theilen an, als in der Hälfte desselben; und doch ist die Zahl der Theile, der Hälfte sowohl, als des ganzen Raumes grösser, als jede Zahlenbezeichnung. Ferner ist es nicht nur schwer, wie Sie sagen, sondern ganz unmöglich, das Daseyn der Körper aus der Ausdehnung, wie sie Cartesius auffasst, nämlich als eine ruhende Masse, zu beweisen. Denn eine ruhende Materie wird, so weit es an ihr liegt, in ihrer Ruhe verharren und nur durch eine stärkere äussere Ursache zur Bewegung angetrieben werden; eben desswegen habe ich früher ohne Bedenken behauptet, dass die Cartesischen Principien der natürlichen Dinge unnütz, um nicht zu sagen widersinnig seyen.

Haag, den 5. Mai 1676.

71. Brief.

* * * an Spinoza.

Hochgelehrter Herr!

Wollen Sie mir gefälligst anzeigen, wie aus dem Begriff der Ausdehnung nach Ihren Gedanken die Mannigfaltigkeit der Dinge

a priori gezeigt werden könne, da Sie die Ansicht des Cartesius anführen, in welcher Cartesius behauptet, er könne dieselbe auf keine andere Weise aus der Ausdehnung ableiten, als unter der Voraussetzung, dass durch eine von Gott erregte Bewegung diess in der Ausdehnung bewirkt worden sey; er leitet also meiner Ansicht nach das Daseyn der Körper nicht aus einer ruhenden Materie ab, Sie müssten denn etwa die Voraussetzung, die Gott als Beweger annimmt, für nichts achten, da Sie nicht gezeigt haben, wie jenes aus der Wesenheit Gottes a priori nothwendig folgen müsse, wovon Cartesius, der es beweisen wollte, glaubte, es übersteige die menschliche Fassungskraft. Ich ersuche Sie desswegen darum, wohl wissend, dass Sie andere Gedanken haben, wenn nicht etwa ein anderer gewichtiger Grund obwaltet, wesshalb Sie diess bis jetzt noch nicht haben veröffentlichen wollen, und wenn das, woran ich nicht zweifle, nicht nöthig gewesen wäre, hätten Sie etwas Derartiges leise angedeutet.

Seyen Sie aber überzeugt, dass, mögen Sie mir etwas offen mittheilen oder verheimlichen, doch meine Gesinnung gegen Sie unverändert bleiben wird.

Die Gründe jedoch, warum ich diess speciell wünsche, sind die, weil ich in der Mathematik immer bemerkt habe, dass wir aus jeder Sache, an sich betrachtet, d. h. aus der Definition jeder Sache, wenigstens eine einzige Eigenschaft ableiten können, dass aber, wenn wir mehrere Eigenschaften suchen, wir die definirte Sache nothwendig auf Anderes beziehen müssen; dann gehen nämlich aus der Verbindung der Definitionen dieser Sachen neue Eigenschaften hervor. Z. B. wenn ich die Peripherie eines Kreises allein betrachte, so werde ich keinen andern Schluss ziehen können, als dass sie sich überall ähnlich oder gleichgestaltig ist; durch diese Eigenschaft unterscheidet sie sich wesentlich von allen andern krummen Linien, und ich werde nie andere davon ableiten können. Wenn ich es aber auf Anderes beziehe, nämlich auf die vom Mittelpunkt auslaufenden Radien, auf zwei oder auch mehrere sich durchschneidende Linien, so werde ich gewiss mehr Eigenschaften davon ableiten können. Diess scheint gewissermassen dem 16. Lehrsatz Ihrer Ethik zu widersprechen, welcher der hauptsächliche im ersten Buch Ihrer Abhandlung ist, in welchem als bekannt angenommen wird, dass aus der gegebenen Definition jeder Sache mehrere Eigenschaften abgeleitet werden können, was mir unmöglich scheint, wenn wir die definirte Sache nicht auf Anderes beziehen. Desswegen kann ich auch nicht einsehen, auf welche Art

aus irgend einem Attribut, für sich betrachtet, wie z. B. aus der unendlichen Ausdehnung, eine Mannigfaltigkeit von Körpern entspringen kann; oder wenn Sie glauben, dass diess auch nicht aus einem einzigen für sich betrachtet geschlossen werden könne, sondern aus allen zusammengenommen, so bitte ich Sie, mich darüber zu belehren, und wie man diess zu verstehen hätte. Leben Sie wohl! u. s. w.

Paris, den 23. Juni 1676.

---

72. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

Was Ihre Frage betrifft, ob man aus dem blossen Begriff der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge a priori beweisen kann, so glaube ich die Unmöglichkeit schon deutlich genug gezeigt zu haben, und dass darum Cartesius die Materie durch Ausdehnung schlecht definire, indem diese durch ein Attribut erklärt werden müsse, das ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Doch darüber will ich, wenn mir das Leben bleibt, deutlicher mit Ihnen handeln; denn bis jetzt konnte ich noch nichts darüber methodisch abfassen.

Wenn Sie aber noch hinzusetzen, dass wir aus der Definition einer jeden an sich betrachteten Sache nur eine einzige Eigenschaft ableiten können, so findet diess vielleicht bei den einfachsten Dingen oder Gedankendingen (worunter ich auch die Figuren begreife), nicht aber bei realen Dingen Statt; denn daraus allein, dass ich Gott als ein Seyn definire, zu dessen Wesenheit Daseyn gehört, schliesse ich auch auf mehrere Eigenschaften desselben, nämlich dass er nothwendig da ist, dass er einzig, unveränderlich, unendlich u. s. w. ist; und so könnte ich noch viele andere Beispiele anführen, die ich gegenwärtig übergehe. Schliesslich bitte ich Sie, sich zu erkundigen, ob die Abhandlung von Huet (nämlich die gegen die theologisch-politische Abhandlung), von der ich Ihnen früher schrieb, schon herausgekommen ist, und ob Sie mir ein Exemplar schicken können; sodann ob Sie wissen, welcher Art das ist, was man neuerdings über die Brechung der Lichtstrahlen entdeckt hat. Hiermit leben Sie wohl, mein geehrtester Herr, und bewahren Sie mir Ihre Freundschaft u. s. w.

Haag, den 15. Juli 1676.

---

73. Brief.

Albert Burgh an Spinoza.

Ich versprach Ihnen bei meiner Abreise aus dem Vaterlande zu schreiben, wenn mir auf der Reise etwas Merkwürdiges begegnen würde. Da sich mir nun eine Gelegenheit hiezu, und zwar von höchster Wichtigkeit, geboten hat, so erfülle ich meine Verpflichtung und zeige Ihnen an, dass ich durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes in die katholische Kirche zurückgeführt und deren Mitglied geworden bin. Wie das zugegangen ist, können Sie aus dem Schreiben, welches ich an den hochberühmten und hochgelehrten Herrn Dr. Craenenus, Professor zu Leyden, gesandt habe, näher kennen lernen; und ich will hieran nur kurz beifügen, was zu Ihrem Frommen dient.

Je mehr ich Sie ehemals wegen der Feinheit und Schärfe Ihres Geistes bewundert habe, um so mehr beweine und beklage ich Sie jetzt; denn Sie, bei Ihrem grossen Genie, bei einem von Gott mit den herrlichsten Gaben ausgestatteten Geiste, Sie, voll Liebe, ja voll Leidenschaft für die Wahrheit, lassen sich von jenem elenden und hochmüthigen Fürsten der bösen Geister verführen und betrügen! Denn was ist Ihre ganze Philosophie Anderes, als reine Täuschung und Chimäre? Und doch vertrauen Sie ihr nicht nur die Ruhe Ihres Geistes in diesem Leben, sondern auch Ihr ewiges Seelenheil an! Sehen Sie, auf welch elendem Grund Ihre ganze Sache ruht! Sie vermeinen, die wahre Philosophie endlich gefunden zu haben. Wie wissen Sie, dass Ihre Philosophie die beste von allen ist, die je in der Welt gelehrt wurden, jetzt gelehrt werden oder je in Zukunft werden gelehrt werden? Haben Sie, um des Erdenkens künftiger Philosophien zu geschweigen, alle jene, sowohl alte wie neue Philosophien geprüft, welche hier und in Indien und überall auf dem ganzen Erdkreise gelehrt werden? Und wenn Sie sie auch richtig geprüft haben, wie wissen Sie, dass Sie die beste gewählt haben? Sie werden sagen: „Meine Philosophie ist der richtigen Vernunft entsprechend, die anderen sind ihr entgegen.“ Aber alle andern Philosophen, Ihre Schüler ausgenommen, sind anderer Meinung, als Sie, und rühmen mit demselben Rechte, wie Sie von der Ihrigen, dasselbe auch von sich und ihrer Philosophie und zeihen Sie, wie Sie jene, der Falschheit und des Irrthums. Es ist also offenbar, dass Sie, damit die Wahrheit Ihrer Philosophie hervorleuchte, Vernunftgründe aufstellen müssen, welche die andern

Philosophen nicht auch haben, sondern die nur allein auf die Ihrige angewendet werden können, oder man muss gestehen, dass Ihre Philosophie eben so unbestimmt und possenhaft ist, als die andern auch.

Doch ich beschränke mich jetzt auf Ihr Buch, dem Sie jenen gottlosen Titel gegeben haben; und indem ich Ihre Philosophie mit Ihrer Theologie vermenge, wie Sie sie in der That ja selbst vermengen, obwohl Sie mit teuflischer List zu behaupten vorgeben, dass die eine von der andern getrennt sey und verschiedene Principien habe, so fahre ich also fort:

Sie werden also vielleicht sagen: „Andere haben die heilige Schrift nicht so oft gelesen, als ich, und aus eben dieser heiligen Schrift, deren Anerkennung als Autorität die Verschiedenheit der Christen und der übrigen Völker der ganzen Welt ausmacht, beweise ich meine Sätze. Aber wie? Indem ich die klaren Stellen des Textes auf die dunkleren anwende, erkläre ich die heilige Schrift, und aus dieser meiner Auslegung stelle ich meine Lehrsätze zusammen oder bestätige ich das, was ich schon vorher in meinem Gehirn zusammengeschweisst habe.“ Aber ich beschwöre Sie, ernstlich zu überlegen, was Sie sagen. Wie wissen Sie denn, dass Sie jene genannte Anwendung richtig machen, und dass dann jene richtig gemachte Anwendung zur Auslegung der heiligen Schrift zureichend ist, und Sie so die Auslegung eben dieser heiligen Schrift richtig anstellen? besonders da die Katholiken sagen und es durchaus wahr ist, dass das ganze Wort Gottes nicht schriftlich überliefert sey, und so die heilige Schrift nicht durch die heilige Schrift allein erklärt werden könne, ich sage nicht von einem einzigen Menschen, sondern nicht einmal von der Kirche selbst, die allein der Ausleger der heiligen Schrift ist. Denn man muss auch die apostolischen Ueberlieferungen zu Rath ziehen, was aus der heiligen Schrift selbst und aus dem Zeugnisse der heiligen Väter bewiesen wird, und auch ebensowohl mit der richtigen Vernunft, als der Erfahrung übereinstimmt. Und da nun also Ihr Princip durchaus falsch ist und zum Verderben führt, wo wird Ihre ganze Lehre bleiben, die auf solchen falschen Grund gestützt und aufgebaut ist?

Darum also, wenn Sie an den gekreuzigten Christus glauben, erkennen Sie Ihre verruchte Ketzerei; bekehren Sie sich von der Verkehrtheit Ihrer Natur und vereinigen Sie sich wieder mit der Kirche!

Denn wie beweisen Sie Ihre Sache anders, als es alle Ketzer, die je aus der Kirche Gottes ausgetreten sind, jetzt noch austreten

oder zukünftig noch austreten werden, gethan haben, thun oder noch thun werden? Denn Alle bedienen sich desselben Princips wie Sie, nämlich der heiligen Schrift allein, um ihre Lehrsätze zusammen zu schweissen und zu begründen.

Es darf Ihnen auch nicht schmeicheln, dass etwa die Calvinisten, die man auch Reformirte nennt, oder die Lutheraner, Mennoniten, Socinianer u. s. w., Ihre Lehre nicht verwerfen können; denn Alle diese sind, wie schon gesagt, eben so elend wie Sie und sitzen wie Sie im Schatten des Todes.

Wenn Sie aber nicht an Christus glauben, sind Sie elender, als ich es aussprechen kann. Doch das Mittel dagegen ist leicht: bekehren Sie sich von Ihren Sünden, indem Sie die verderbliche Anmassung Ihrer unseligen und unsinnigen Vernunftschlüsse anerkennen. Sie glauben nicht an Christus, warum? Sie werden sagen: „weil die Lehre und das Leben Christi mit meinen Principien, sowie die Lehre der Christen von Christus selbst mit meiner Lehre durchaus nicht übereinstimmt." Aber wiederum sage ich, dann wagen Sie sich grösser zu dünken, als alle Jene, die je in dem Staate oder in der Kirche Gottes aufgestanden sind, als die unzähligen heiligen Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Kirchenlehrer, Bekenner und Jungfrauen, ja in Ihrer Gotteslästerung grösser als der Herr Jesus Christus selbst? Sind Sie denn allein in Lehre, Lebensweise und in Allem vorzüglicher als jene? Sie, ein armseliges Menschlein, ein niedriges Erdenwürmlein, ja Staub, der Würmer Speise, Sie wollen mit unaussprechlicher Gotteslästerung sich über die fleischgewordene unendliche Weisheit des ewigen Vaters zu stellen unternehmen? Sie allein wollen sich selbst weiser und grösser dünken, als alle Jene, die je vom Anfang der Welt an in der Kirche Gottes waren, und an den kommenden oder schon gekommenen Christus geglaubt haben oder noch glauben? Auf welchen Grund stützt sich diese Ihre verwegene, unsinnige, beklagens- und fluchwürdige Anmassung?

Sie leugnen, dass Christus, des lebendigen Gottes Sohn, das Wort der ewigen Weisheit des Vaters, sich im Fleische geoffenbart und für das Menschengeschlecht gelitten habe und gekreuzigt worden sey. Warum? Weil Alles diess Ihren Principien nicht entspricht; aber ausserdem, was schon bewiesen ist, dass Sie keine wahren, sondern falsche, leichtfertige, widersinnige Principien haben, sage ich jetzt noch mehr, nämlich, dass, wenn Sie sich auch auf wahre Principien stützten und auf denselben Ihr ganzes Gebäude aufführten, Sie doch Alles das, was in der Welt ist, geschehen

ist oder geschieht, durch dieselben um nichts mehr erklären könnten, und dass Sie, wenn etwas eben diesen Principien zu widerstreiten scheint, nicht keck behaupten dürften, es sey desshalb in der That unmöglich oder falsch. Denn es giebt sehr viele, ja unzählige Dinge, die Sie, wenn es in Dingen der Natur etwas Gewisses zu erkennen giebt, doch durchaus nicht werden erklären können; ja nicht einmal einen vorkommenden Widerspruch solcher Erscheinungen werden Sie mit Ihren Erklärungen der übrigen, welche Sie für unbestreitbar halten, beseitigen. Durchaus keine von denjenigen Erscheinungen werden Sie durch Ihre Principien erklären, welche bei Zaubereien und Beschwörungen durch das blosse Aussprechen gewisser Worte oder durch das einfache Tragen jener oder in jeder beliebigen Materie ausgedrückter Schriftzeichen bewirkt werden, und eben so wenig auch eine von jenen staunenswerthen Erscheinungen der von Geistern Besessenen, und von welchen Erscheinungen allen ich selbst verschiedene Beispiele gesehen und von dergleichen unzähligen die sichersten Zeugnisse sehr vieler höchst glaubwürdiger, wie aus einem Munde redender Personen vernommen habe. Was werden Sie von den Wesenheiten aller Dinge urtheilen können, auch zugegeben, dass einige Vorstellungen, die Sie im Geiste haben, mit den Wesenheiten jener Dinge, deren Vorstellungen adäquat sind, übereinstimmen? Sie können ja niemals sicher seyn, ob die Vorstellungen aller erschaffenen Dinge auf natürliche Weise sich im menschlichen Geiste befinden, oder ob viele, wenn nicht alle, in demselben erzeugt werden können und wirklich erzeugt werden von äusseren Objekten, und auch mit Hülfe guter oder böser Geister und der unbestreitbaren göttlichen Offenbarung. Wie können Sie also, ohne die Zeugnisse anderer Menschen und die Erfahrung von den Dingen zu Rathe zu ziehen (um jetzt nicht von der Unterwerfung Ihres Urtheils unter die göttliche Allmacht zu sprechen), nach Ihren Principien genau definiren und als sicher feststellen das Daseyn oder thatsächliche Nichtdaseyn, Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Daseyns dieser z. B. folgender Dinge (dass dieselben nämlich in der Natur thatsächlich vorhanden oder nicht vorhanden sind, vorhanden seyn können oder nicht vorhanden seyn können), als da ist die Wünschelruthe zur Entdeckung der Metalle und unterirdischer Wasser; der Stein der Weisen; die Kraft der Worte und Schriftzeichen; die Erscheinungen verschiedener, sowohl guter als böser Geister und deren Macht, Wissen und Beschäftigung; die Darstellung von Pflanzen und Blumen in einer Glasglocke nach

ihrer Verbrennung; die Syrenen; die Kobolde, die sich der Sage nach öfters in Bergwerken zeigen; die Antipathien und Sympathien unzähliger Dinge; die Undurchdringlichkeit des menschlichen Körpers u. s. w.? Gar nichts von allem dem Gesagten, mein Philosoph, werden Sie bestimmen können, und wenn Sie sich durch einen noch tausendmal feineren und schärferen Geist auszeichneten, als Sie besitzen; und wenn Sie Ihrem Verstande allein in Beurtheilung dieser und ähnlicher Dinge vertrauen, so denken Sie jetzt gewiss auch in derselben Weise über jene Dinge, wovon Sie keine Kenntniss und Erfahrung haben, und die Sie desshalb für unmöglich halten; in der That aber sollten sie Ihnen nur so lang ungewiss scheinen, bis Sie durch das Zeugniss möglichst vieler glaubwürdiger Zeugen überwiesen wären, sowie, wie ich mir denke, Julius Cäsar geurtheilt haben würde, wenn ihm Einer gesagt hätte, es kann ein Pulver bereitet und in späteren Jahrhunderten allgemein werden, dessen Kraft so wirksam seyn wird, dass es Burgen, ganze Städte, ja selbst Berge in die Luft sprengt, und das, in irgend einen Raum eingeschlossen, nach seiner Entzündung sich auf wunderbare Weise plötzlich ausdehnend, Alles, was seiner Wirkung entgegensteht, zerschmettert. Denn dieses hätte Julius Cäsar auf keine Weise geglaubt, sondern den Menschen aus vollem Halse ausgelacht, der ihm etwas einreden wollte, was seinem Urtheile, seiner Erfahrung und seiner ausserordentlichen Kriegskunde so widersprechend war!

Doch kehren wir auf unsern Weg zurück: Wenn Sie also das Vorhergesagte nicht erkennen noch beurtheilen können, was werden Sie, von teuflischem Hochmuthe aufgeblasener, armseliger Mensch, über die furchtbaren Mysterien des Lebens und Leidens Christi frech urtheilen, die selbst katholische Lehrer für unbegreiflich erklären? Was wollen Sie ferner rasen, wenn Sie über die unzähligen Wunder und Zeichen thöricht und albern schwatzen, welche nach Christus von seinen Aposteln und Jüngern, und dann von einigen tausend Heiligen zum Zeugniss und zur Bestätigung der Wahrheit des katholischen Glaubens durch die allmächtige Kraft Gottes verrichtet worden sind und durch dieselbe allmächtige Barmherzigkeit und Güte Gottes auch jetzt in unsern Tagen zahllos auf dem ganzen Erdkreise geschehen? Und wenn Sie diesen Dingen nicht widersprechen können, wie Sie es gewiss nimmermehr können, was sträuben Sie sich weiter dagegen? Reichen Sie die Hand dar, und bekehren Sie sich von Ihren Irrthümern und Sünden, hüllen Sie sich in Demuth und werden Sie ein neuer Mensch!

Lassen Sie uns jedoch überdiess zur Wahrheit der Thatsache, wie Sie fürwahr die Grundlage der christlichen Religion ist, übergehen. Wie können Sie es bei gehöriger Aufmerksamkeit wagen, die Ueberzeugungskraft der Uebereinstimmung so vieler Myriaden Menschen zu leugnen, von denen einige Tausende durch ihre Gelehrsamkeit, Bildung, wahre und hohe Gediegenheit und Vollkommenheit ihres Wandels Sie meilenweit übertroffen haben und übertreffen, und die Alle einstimmig und mit einem Munde bekennen, dass Christus, der fleischgewordene Sohn des lebendigen Gottes, gelitten habe, gekreuzigt und gestorben sey für die Sünden des Menschengeschlechts, dass er auferstanden und verklärt worden sey und im Himmel mit dem ewigen Vater in der Einheit des heiligen Geistes als Gott herrsche, und noch anderes hieher Gehöriges; dass eben von dem Herrn Jesus Christus und in seinem Namen nachher von den Aposteln und den anderen Heiligen durch die göttliche und allmächtige Kraft unzählige Wunder in der Kirche Gottes geschehen sind, die nicht nur die menschliche Fassungskraft übersteigen, sondern auch dem gewöhnlichen Sinne widerstreiten (wovon bis auf den heutigen Tag unzählige handgreifliche Anzeichen und weit und breit über den Erdkreis verstreute Merkmale vorhanden sind) und noch geschehen? Oder dürfte ich nicht eben so leugnen, dass die alten Römer je in der Welt gewesen, und dass der Imperator Julius Cäsar die Freiheit der Republik unterdrückt und ihre Regierung in eine Monarchie umgewandelt habe? indem ich mich nämlich um so viele Jedem in die Augen springende Denkmäler nichts kümmerte, die uns die Zeit von der Macht der Römer übrig liess, im Widerspruche mit dem Zeugniss jener sehr gewichtigen Schriftsteller, die ehmals die Geschichte der römischen Republik und Monarchie geschrieben, worin sie besonders sehr viel über Julius Cäsar erzählen; im Widerspruche mit dem Urtheil so vieler tausend Menschen, die die genannten Denkmäler entweder selbst gesehen oder ihnen (da Unzählige ihr Daseyn bestätigen) ebenso wie den genannten Geschichten je Glauben beigemessen haben und auch noch beimessen; könnte ich auf dieser Grundlage nicht, weil ich es nämlich in der vergangenen Nacht geträumt hätte, behaupten, die Denkmäler, die noch von den Römern vorhanden sind, seyen keine wirklichen Dinge, sondern reine Täuschungen, und ebenso sey auch das, was man von den Römern sagt, dem gleich, was die sogenannten Romane von dem Amadis von Gallien und ähnlichen Helden Kindisches erzählen, und so sey Julius Cäsar entweder nie in der

Welt gewesen, oder wenn er gewesen, sey er ein despotischer Mensch gewesen, der die römische Freiheit nicht wirklich niedergetreten und sich auf den Kaiserthron geschwungen, sondern der zu dem Glauben, so Grosses vollbracht zu haben, durch seine eigene närrische Einbildung oder durch die Ueberredung seiner schmeichlerischen Freunde gekommen sey. Dürfte ich nicht ganz auf dieselbe Weise leugnen, dass das chinesische Reich von den Tartaren erobert worden, dass Konstantinopel die Hauptstadt des türkischen Reiches sey und Unzähliges dgl.? Würde aber Jemand, wenn ich dieses leugnete, glauben, dass ich bei Sinnen sey, und mich wegen meines beklagenswerthen Irrsinns entschuldigen? Denn diess Alles beruht auf der gemeinsamen Uebereinstimmung vieler tausend Menschen, und desshalb ist die Gewissheit davon ganz evident, weil unmöglich Alle, die solches und vieles Andere behaupten, Jahrhunderte lang, ja in den meisten Dingen von den ersten Jahren der Welt bis auf diesen Tag, sich selbst getäuscht haben oder Andere betrügen wollen.

Beachten Sie zweitens, dass die Kirche Gottes vom Anbeginn der Welt bis auf diesen Tag in ununterbrochener Folge fortgepflanzt, unbewegt und fest besteht, während alle anderen heidnischen oder ketzerischen Religionen ihren Anfang wenigstens später, wenn nicht auch bereits ihr Ende gehabt haben, und dasselbe muss man von den Königsherrschaften und von den Ansichten jeglicher Philosophen sagen.

Beachten Sie ferner drittens, dass die Kirche Gottes durch die Ankunft Christi im Fleische von der Gottesverehrung des Alten Testaments zu der des Neuen gebracht, und dass sie von Christus selber, dem Sohne des lebendigen Gottes, gegründet und sodann von den Aposteln und deren Jüngern und Nachfolgern fortgepflanzt worden ist, von Männern, die, obgleich der Welt nach ungelehrt, doch alle Philosophen in Verwirrung gebracht haben, obgleich sie die christliche Lehre vortrugen, die dem gewöhnlichen Sinne widerstreitet und alle menschlichen Vernunftschlüsse überschreitet und übersteigt; von Männern, die der Welt nach verachtet, niedrig und ohne Ansehen waren, denen keine Macht der irdischen Könige oder Fürsten beistand, die im Gegentheile mit allen Anfechtungen von ihnen verfolgt wurden, und die die sonstigen Widerwärtigkeiten der Welt erduldet haben, und deren Werk, je mehr die überaus mächtigen römischen Kaiser es zu verhindern, ja zu unterdrücken trachteten — indem sie möglichst viele Christen mit allen möglichen Arten des Märtyrtodes hinrichteten — um so mehr Zu-

wachs nahm, und dass auf diese Weise die Kirche Christi über den ganzen Erdkreis verbreitet ward, und endlich nach Bekehrung des römischen Kaisers selber und der Könige und Fürsten Europa's zur christlichen Religion die kirchliche Hierarchie zu jener ungeheuern Macht anwuchs, wie man sie noch heute bewundern kann; und dass Alles diess durch Liebe, Sanftmuth, Geduld, Vertrauen auf Gott und durch die übrigen christlichen Tugenden (nicht durch Waffenlärm, durch die Gewalt zahlreicher Heere und durch Länderverwüstungen, wie die weltlichen Fürsten ihre Gebiete erweitern) vollbracht wurde, wobei die Pforten der Höllen nichts vermochten gegen die Kirche, wie Christus ihr verheissen hat. Erwägen Sie hier auch die schreckliche und unaussprechlich strenge Strafe, wodurch die Juden zur niedersten Stufe des Elends und Ungemachs herabgedrückt worden sind, weil sie die Urheber der Kreuzigung Christi gewesen. Durchlaufen, erwägen und überdenken Sie die Geschichte aller Zeiten, und Sie werden finden, dass in keiner andern Genossenschaft auch nicht im Traume sich etwas Aehnliches ereignet hat.

Bemerken Sie viertens, dass folgende Eigenschaften im Wesen der katholischen Kirche liegen und in der That unzertrennlich von ihr sind, nämlich: ihr Alter, vermöge dessen sie, an die Stelle der jüdischen Religion getreten, die damals wahr war, von ihrem Anfang von Christus an, 16½ Jahrhunderte zählt, und bei welchem sie eine niemals unterbrochene Reihenfolge ihrer Hirten fortführt, und durch welches es kommt, dass sie allein die heiligen und göttlichen Bücher rein und unverdorben nebst der Tradition des ungeschriebenen göttlichen Wortes eben so sicher und unbefleckt besitzt. Die Unveränderlichkeit, mit der ihre Lehre und die Handhabung der Sakramente, wie sie von Christus selber und den Aposteln eingesetzt ist, unverletzt und wie es sich gehört in voller Kraft erhalten wird. Die Unfehlbarkeit, mit der sie Alles zum Glauben Gehörige mit der höchsten Autorität, Sicherheit und Wahrheit nach der Gewalt, die ihr zu diesem Ende von Christus gegeben ist, und nach der Leitung des heiligen Geistes, dessen Braut die Kirche ist, bestimmt und entscheidet. Die Unumgestaltbarkeit, deren sie bekanntlich niemals entbehrt, da sie nicht verderbt und getäuscht werden oder täuschen kann. Die Einheit, mit welcher alle ihre Mitglieder dasselbe glauben, in Bezug auf den Glauben dasselbe lehren, einen und denselben Altar und alle Sakramente gemeinsam haben und endlich mit gegenseitigem Gehorsam auf ein und dasselbe Endziel hinarbeiten. Die Unmöglichkeit der

Lossagung einer Seele von ihr, unter welchem Vorwande es auch sey, ohne damit in die ewige Verdammniss zu verfallen, ausgenommen, wenn sie vor dem Tode sich wieder bussfertig mit ihr vereinigt hat, woraus sich ergiebt, dass alle Ketzereien aus ihr herausgetreten sind, während sie, stets sich gleichbleibend und unerschütterlich fest, als auf dem Felsen auferbaut, verharrt. Die ungeheure Verbreitung, mit der sie sich über die ganze Welt, und zwar sichtbar ausbreitet; was von keiner andern schismatischen, ketzerischen oder heidnischen Genossenschaft, so wie auch von keiner politischen Regierung oder philosophischen Lehre behauptet werden kann, wie auch keine der genannten Eigenschaften der katholischen Kirche irgend einer andern Genossenschaft zukommt oder zukommen kann. Endlich die Dauer bis zum Ende der Welt, deren sie der Weg, die Wahrheit und das Leben selbst versichert hat, und welche die Erfahrung aller genannten Eigenschaften, die ihr ebenso von demselben Christus durch den heiligen Geist verheissen und gegeben sind, ebenfalls offenbar beweist.

Erwägen Sie fünftens, dass die wunderbare Ordnung, mit der die Kirche, ein Körper von solchem Umfange, geleitet und regiert wird, offenbar anzeigt, dass sie ganz besonders von der Vorsehung Gottes abhängt, und dass ihre Verwaltung vom heiligen Geiste wunderbar geordnet, beschützt und geleitet wird; sowie die Harmonie, die man in allen Dingen dieses Universums wahrnimmt, die unendliche Allmacht, Weisheit und Vorsehung Gottes anzeigt, die Alles geschaffen hat und noch erhält. Denn in keiner andern Genossenschaft erhält sich eine solche Ordnung, so schön und streng und ohne Unterbrechung.

Bedenken Sie sechstens, dass die Katholiken, ausserdem dass Unzählige beiderlei Geschlechts (wovon noch heute viele vorhanden sind und wovon ich einige selbst gesehen habe und kenne) ein bewundernswürdiges und hochheiliges Leben geführt und durch die allmächtige Kraft Gottes im anbetungswürdigen Namen Jesu Christi viele Wunder gethan haben, und noch heutiges Tages plötzliche Bekehrungen sehr vieler Menschen von dem schlechtesten zu einem besseren wahrhaft christlichen und heiligen Leben geschehen, dass alle insgesammt, je heiliger und vollkommener sie sind, auch um so demüthiger sind und um so mehr sich für unwürdig halten und Anderen den Ruhm eines heiligeren Lebens zuerkennen; dass aber auch selbst die grössten Sünder die schuldige Achtung vor der Religion stets nichts desto minder bewahren,

ihre eigene Bosheit beichten, sich ihrer Laster und Unvollkommenheiten anklagen, von ihnen befreit und so besser zu werden wünschen, so dass man sagen kann, dass der vollkommenste Häretiker oder Philosoph, der je gewesen ist, kaum dem unvollkommensten Katholiken gleich geachtet zu werden verdient. Hieraus ergiebt sich und folgt aufs Offenbarste, dass die katholische Lehre die weiseste und auch an Tiefe bewundernswürdig ist, mit einem Worte, dass sie alle übrigen Lehren dieser Welt übertrifft, da sie die Menschen besser als die anderen aus irgend einer andern Genossenschaft macht und ihnen den sichern Weg zur Erlangung der Seelenruhe in diesem Leben und des ewigen Heils nach demselben lehrt und angiebt.

Siebentens erwägen Sie ernstlich das öffentliche Bekenntniss vieler im Widerspruche verhärteter Häretiker und der bedeutendsten Philosophen, dass sie nämlich, nachdem sie den katholischen Glauben angenommen, endlich eingesehen und erkannt haben, dass sie früher elend, blind, unwissend, ja Thoren und Wahnsinnige waren, während sie von Stolz geschwellt und von Anmassung aufgebläht, sich fälschlich einredeten, dass sie durch die Vollkommenheit ihrer Lehre, ihrer Bildung und ihres Lebens weit über die andern erhaben seyen; und von denen einige nachher den heiligsten Lebenswandel geführt und die Erinnerung unzähliger Wunder hinterlassen haben; andere dem Martyrthum muthig und mit dem höchsten Jubel entgegen gegangen; einige auch, worunter der heilige Augustinus, die scharfsinnigsten, tiefsten, weisesten und somit nützlichsten Lehrer, ja gleichsam Säulen der Kirche geworden sind.

Und blicken Sie endlich zuletzt auf das höchst klägliche und ruhelose Leben der Atheisten, obgleich sie manchmal grosse Heiterkeit der Seele zur Schau tragen und sich den Anschein geben wollen, als ob sie vergnügt und mit dem höchsten innern Seelenfrieden dahin lebten: vor Allem aber betrachten Sie ihren höchst unglücklichen und schauderhaften Tod, wovon ich selber einige Beispiele gesehen und von vielen, ja unzähligen aus den Berichten Anderer und aus der Geschichte ebenso sichere Kunde habe. Und lernen Sie an dem Beispiele dieser bei Zeiten weise werden.

Und so sehen Sie, oder ich hoffe wenigstens, dass Sie es sehen, wie unbesonnen Sie sich selber Ihren Hirngespinnsten überlassen (denn wenn, wie es ganz gewiss ist, Christus der wahre Gott und Mensch zugleich ist, betrachten Sie, wohin Sie gelangt sind; denn wenn Sie in Ihren verabscheuungswürdigen Irrthümern

und schweren Sünden verharren, was dürfen Sie anders erwarten als die ewige Verdammniss? wie schrecklich diess ist, mögen Sie selber überlegen), Sie sehen, wie wenig Grund Sie haben, die ganze Welt ausser Ihren elenden Verehrern zu verlachen, wie thöricht stolz und aufgeblasen Sie werden in dem Gedanken an die Vorzüge Ihres Geistes und in der Bewunderung Ihrer durchaus eiteln, ja durchaus falschen und gottlosen Lehre; wie schmählich Sie sich selbst elender als die Thiere selbst machen, indem Sie sich selbst die Willensfreiheit benehmen, welche Sie doch in der That an sich erfahren und anerkennen müssen, um so sich selbst zum Besten haben zu können, indem Sie denken, Ihre Erfindungen seyen des höchsten Lobes, ja der genauesten Nachahmung würdig.

Wenn Sie (was ich nicht denken mag) nicht wollen, dass Gott oder Ihr Nächster sich Ihrer erbarme, erbarmen Sie sich selbst doch Ihres eignen Elends, mit welchem Sie sich selbst noch elender zu machen suchen, als Sie jetzt sind, oder wenigstens elender, als Sie seyn werden, wenn Sie so fortfahren.

Gehen Sie in sich, Sie Philosoph, erkennen Sie Ihre weise Thorheit und Ihre wahnsinnige Weisheit; aus einem Stolzen werden Sie ein Demüthiger, und Sie werden geheilt seyn. Beten Sie Christus an in der hochheiligen Dreieinigkeit, dass er sich gnädig Ihres Elends erbarme, und er wird Sie aufnehmen. Lesen Sie die heiligen Väter und die Kirchenlehrer, und sie werden Sie in dem unterweisen, was Sie thun müssen, damit Sie nicht untergehen, sondern das ewige Leben erlangen. Ziehen Sie Katholiken zu Rathe, die in ihrem Glauben tief gelehrt sind und ein rechtschaffenes Leben führen, und sie werden Ihnen Vieles sagen, was Sie nie gewusst, und worüber Sie staunen werden.

Ich meinerseits habe Ihnen diesen Brief in wahrhaft christlicher Absicht geschrieben, damit Sie erstlich die Liebe erkennen, die ich gegen Sie habe, obgleich Sie ein Heide sind, und dann, um Sie zu bitten, nicht darin fortzufahren, auch Andere zu verdrehen.

Ich schliesse also folgendermassen: Gott will Ihre Seele der ewigen Verdammniss entreissen, wenn nur Sie wollen. Stehen Sie nicht an, dem Herrn zu gehorchen, der Sie so oft durch Andere gerufen hat, jetzt wieder und vielleicht zum letzten Male durch mich ruft, der ich diese Gnade von der unaussprechlichen Barmherzigkeit Gottes selbst erlangt habe und sie Ihnen von ganzer Seele wünsche. Weigern Sie sich nicht, denn wenn Sie jetzt nicht den Ruf Gottes hören, so wird des Herrn Zorn wider Sie entbrennen, und Sie sind in Gefahr von seiner unendlichen Barmherzigkeit

verlassen und das bejammernswerthe Opfer der göttlichen Gerechtigkeit zu werden, die Alles in ihrem Zorne verzehrt; das möge der allmächtige Gott zur grössern Ehre seines Namens und zum Heile Ihrer Seele, so wie auch zum heilbringenden und nachzuahmenden Beispiele Ihrer vielen höchst unglücklichen Götzendiener verhüten, durch unsern Herrn und Heiland Jesus Christus, der mit dem ewigen Vater lebt und herrscht in der Einheit des heiligen Geistes, Gott als Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Florenz, den 3. Sept. 1675.

---

74. Brief.

Spinoza an Albert Burgh.

Was ich auf die Berichte Anderer hin kaum hatte glauben können, habe ich nun aus Ihrem Briefe ersehen, dass Sie nämlich nicht blos ein Mitglied der römischen Kirche geworden sind, wie Sie sagen, sondern dass Sie auch der heftigste Vorkämpfer derselben sind und schon zu verfluchen und gegen Ihre Gegner ungestüm zu wüthen gelernt haben. Ich hatte mir vorgenommen, nichts darauf zu antworten, in der Gewissheit, dass Sie nicht sowohl Verstand als Zeit brauchen, um sich selbst und den Ihrigen wiedergewonnen zu werden, anderer Gründe jetzt nicht zu gedenken, die Sie ehedem billigten, als wir von Stenon (in dessen Fussstapfen Sie jetzt treten) sprachen; aber einige Freunde, die, wie ich, von Ihren vortrefflichen Anlagen viel gehofft hatten, baten mich dringend, die Freundespflicht nicht zu unterlassen, und mehr an das zu denken, was Sie vor kurzem waren, als was Sie jetzt sind u. a. dgl.; hiedurch bin ich bewogen worden, Ihnen dieses Wenige zu schreiben, indem ich Sie inständigst bitte, es mit Ruhe lesen zu wollen.

Ich werde hier nicht, wie die Gegner der römischen Kirche zu thun pflegen, die Laster der Priester und Päbste herzählen, um Sie von ihnen abwendig zu machen, denn diese pflegen oft aus böser und niedriger Leidenschaft und mehr zur Aufreizung als zur Belehrung angeführt zu werden. Ja, ich will Ihnen sogar zugeben, dass es in der römischen Kirche mehr Männer von grosser Gelehrsamkeit und von rechtschaffenem Lebenswandel giebt, als in jeder andern christlichen Kirche, denn da die Anzahl der Mitglieder dieser Kirche grösser ist, so findet man auch mehr Männer

von jedem Schlage darin. Das werden Sie jedoch durchaus nicht leugnen können, wenn Sie nicht etwa mit der Vernunft auch das Gedächtniss verloren haben, dass es in jeder Kirche mehrere höchst ehrenwerthe Männer giebt, die Gott durch Gerechtigkeit und Menschenliebe verehren, denn mehrere dieser Art kennen wir unter den Lutheranern, Reformirten, Mennoniten und Enthusiasten, und, um Anderer nicht zu gedenken, Sie kennen Ihre Eltern, die zur Zeit des Herzogs Alba mit unveränderter Standhaftigkeit und Freiheit der Seele Qualen aller Art für ihre Religion erduldeten. Und hienach müssen Sie zugeben, dass die Heiligkeit des Lebens der römischen Kirche nicht allein eigen, sondern allen gemeinsam ist. Und weil wir (um mit dem Apostel Johannes 1. Brief Kapitel 4 Vers 13 zu reden) dadurch wissen, dass wir in Gott bleiben, und Gott in uns bleibt, so folgt, dass Alles, was die römische Kirche von anderen unterscheidet, durchaus überflüssig und folglich aus blossem Aberglauben eingesetzt ist. Denn Gerechtigkeit und Liebe ist, wie ich mit Johannes gesagt habe, das einzige und sicherste Zeichen des wahren katholischen Glaubens und die Frucht des wahren heiligen Geistes, und überall, wo sich diese finden, da ist Christus wahrhaftig, und überall, wo sie fehlen, fehlt Christus. Denn durch den Geist Christi allein können wir zur Gerechtigkeits- und Menschenliebe geführt werden. Wenn Sie diess recht hätten bei sich erwägen wollen, hätten Sie sich nicht zu Grunde gerichtet und Ihre Eltern, die Ihr Geschick nun schmerzlich beweinen, nicht in herben Kummer versetzt.

Doch ich kehre zu Ihrem Briefe zurück, worin Sie mich zuerst beweinen, dass ich mich vom Fürsten der bösen Geister verführen lasse. Aber seyen Sie nur gutes Muths, und kommen Sie zu sich selber zurück. Da Sie noch Ihres Geistes mächtig waren, beteten Sie, wenn ich nicht irre, den unendlichen Gott an, durch dessen Kraft schlechthin Alles geschieht und erhalten wird, und nun träumen Sie von einem Gott feindlichen Geisterfürsten, der wider den Willen Gottes die meisten Menschen (denn die Guten sind selten) verführt und betrügt, die Gott desswegen diesem Lehrmeister der Missethaten zu ewigen Qualen überliefert. Das duldet also die göttliche Gerechtigkeit, dass der Teufel die Menschen ungestraft betrügt, aber das durchaus nicht, dass die Menschen, die so jämmerlich vom Teufel selbst betrogen und verführt sind, ungestraft bleiben?

Und dieser Widersinn wäre doch noch zu ertragen, wenn Sie den ewigen und unendlichen Gott anbeteten, und nicht jenen, den Chastillon in der Stadt Tienen, wie die Niederländer sie nennen,

ungestraft den Pferden zu fressen gab. Und Sie Armer beweinen mich? Sie nennen meine Philosophie, die Sie nie gesehen haben, eine Chimäre? O Sie geistesberaubter Jüngling, wer hat Sie so bezaubert, dass Sie jenes höchste und ewige Wesen zu verschlingen und in den Eingeweiden zu haben glauben?

Sie scheinen jedoch die Vernunft gebrauchen zu wollen und fragen mich: „wie ich wisse, dass meine Philosophie die beste von allen sey, die je in der Welt gelehrt worden sind, noch jetzt gelehrt werden oder je zukünftig werden gelehrt werden?“ Ich könnte Ihnen diese Frage gewiss mit weit grösserem Rechte vorlegen, denn ich masse mir nicht an, die beste Philosophie erfunden zu haben, sondern ich weiss, dass ich die wahre kenne. Wenn Sie mich aber fragen, wie ich das weiss, so antworte ich, eben so, wie Sie wissen, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind, und Niemand, wer ein gesundes Gehirn hat und nicht unreine Geister träumt, die uns falsche, den wahren ähnliche Vorstellungen eingeben, wird leugnen, dass diess genüge. Denn das Wahre zeigt sich selbst und das Falsche an.

Sie aber, der Sie sich anmassen, endlich die beste Religion oder vielmehr die besten Männer gefunden zu haben, denen Sie Ihre Leichtgläubigkeit hingegeben haben: „wie wissen Sie, dass diess die besten unter allen sind, die andere Religionen gelehrt haben, noch lehren und in Zukunft lehren werden? Haben Sie alle Religionen geprüft, die alten sowohl als die neuen, die hier und in Indien und überall auf dem ganzen Erdkreis gelehrt werden? Und wenn Sie sie auch gehörig geprüft, wie wissen Sie, dass Sie die beste gewählt haben, da Sie ja keinen Grund für Ihren Glauben angeben können. Doch Sie werden sagen, Sie beruhigen sich bei dem innern Zeugniss des Gottesgeistes, die übrigen Menschen aber werden von dem Fürsten der bösen Geister verführt und betrogen; das sagen aber Alle, die ausserhalb der römischen Kirche stehen, mit eben demselben Rechte von ihrer Kirche, wie Sie von der Ihrigen. Was Sie aber von der allgemeinen Uebereinstimmung der Myriaden von Menschen und von der ununterbrochenen Nachfolge in der Kirche etc. sagen, das ist genau dasselbe alte Lied der Pharisäer. Denn diese führen mit nicht geringerer Zuversicht, wie die Römischkatholischen, Myriaden von Zeugen auf, die mit gleicher Hartnäckigkeit, wie die Zeugen der Römischen, Dinge, die sie vom Hörensagen kennen, als selbst erfahrene berichten; sie führen ferner noch ihren Stammbaum bis auf Adam zurück und rühmen sich mit gleicher Anmassung, dass ihre Kirche, trotz des

feindseligen Hasses der Heiden und Christen bis auf diesen Tag fortgepflanzt, unbeweglich und fest bestehe; sie haben von Allen am meisten das Alterthum für sich, sie rufen einstimmig, dass sie die Traditionen von Gott selber empfangen haben, und dass sie allein das geschriebene und nichtgeschriebene Wort Gottes bewahren. Niemand kann leugnen, dass alle Ketzereien von ihnen ausgegangen, dass sie selber aber Jahrtausende lang ohne Zwang irgend einer Staatsmacht blos durch die Kraft des Aberglaubens wirksam geblieben sind. Die Wunder, die sie erzählen, können tausend Redselige müde machen. Doch womit sie sich am meisten brüsten, ist, dass sie weit mehr Martyrer zählen als irgend eine andere Nation, und dass sie die Zahl derer täglich vermehren, die für den Glauben, zu dem sie sich bekennen, mit ganz besonderer Seelenstärke gelitten haben, und das nicht lügenhaft; denn ich selbst kannte unter anderen einen sogenannten gläubigen Juden, der mitten in den Flammen, als man ihn schon todt glaubte, den Psalm, der mit den Worten anfängt: „Dir o Gott befehl ich meinen Geist" zu singen begann und mitten im Gesange sein Leben aushauchte!

Die Ordnung der römischen Kirche, die Sie so sehr loben, ist, ich gestehe es, politisch und für sehr Viele einträglich; ich möchte auch glauben, dass, um das Volk zu betrügen und die Gemüther der Menschen einzuschränken, nichts Besseres als sie wäre, wenn es nicht die Ordnung der mohamedanischen Kirche gäbe, die sie noch weit übertrifft. Denn seit der Zeit, dass dieser Aberglaube begonnen hat, ist kein Schisma in ihrer Kirche entstanden.

Wenn Sie also die Rechnung gehörig machen, so werden Sie sehen, dass blos das, was Sie an dritter Stelle bemerken, für die Christen spricht, dass nämlich ungelehrte und geringe Menschen fast den ganzen Erdkreis zum Glauben an Christus haben bekehren können; aber dieser Grund steht Allen, die sich zum Namen Christi bekennen und nicht blos der römischen Kirche zur Seite.

Gesetzt aber auch, alle Gründe, die Sie anführen, gälten blos der römischen Kirche. Glauben Sie denn damit die Autorität dieser Kirche mathematisch zu beweisen? Da diess nicht im Geringsten der Fall ist, warum verlangen Sie also, ich solle glauben, meine Beweise seyen vom Fürsten der bösen Geister, die Ihrigen aber von Gott eingegeben, zumal da ich sehe, und Ihr Brief deutlich ausspricht, dass Sie nicht sowohl aus Liebe zu Gott, als aus Furcht vor der Hölle, dieser einzigen Ursache des Aberglaubens, ein Knecht

dieser Kirche geworden sind? Ist das Ihre Demuth, dass Sie sich selber nichts, sondern blos Anderen glauben, die von den Meisten verworfen werden? Oder zeihen Sie mich der Anmassung und des Stolzes, weil ich die Vernunft gebrauche und auf dieses wahre Wort Gottes mich verlasse, das im Geiste ist und nie verfälscht und verderbt werden kann? Fort mit diesem verderblichen Aberglauben, und erkennen Sie die Vernunft an, die Ihnen Gott gegeben, und bilden Sie sie aus, wenn Sie nicht zum Vieh gerechnet werden wollen. Hören Sie auf, sage ich, unsinnige Irrthümer Mysterien zu nennen, und vermengen Sie nicht schmählicher Weise das, was uns unbekannt oder noch nicht entdeckt ist, mit dem, was als widersinnig bewiesen ist, wie die schauderhaften Geheimnisse dieser Kirche, von denen Sie glauben, dass jemehr sie der Vernunft widerstreiten, sie eben um so mehr über den Verstand hinausgehen.

Was übrigens die Grundlage der politisch-theologischen Abhandlung betrifft, dass nämlich die Schrift blos durch die Schrift ausgelegt werden müsse, über die Sie so keck ohne allen Grund schreien, dass sie falsch sey, so wird sie nicht blos vorausgesetzt, sondern es wird apodiktisch bewiesen, dass sie wahr und fest ist, besonders in Kapitel 7, wo auch die Ansichten der Gegner widerlegt werden. Nehmen Sie hiezu noch, was am Ende des 15. Kapitels bewiesen wird. Wenn Sie diess erwägen und dazu noch die Kirchengeschichte (worin Sie, wie ich sehe, ganz unwissend sind) prüfen wollen, damit Sie sehen, wie falsch die Päpstlichen das Meiste berichten, und durch welches Schicksal und durch welche Künste der römische Bischof selbst erst nach sechshundert Jahren seit Christi Geburt die Kirchenherrschaft erlangt hat, so zweifle ich nicht, dass Sie wieder zu Verstande kommen werden; dass diess geschehe, wünsche ich Ihnen von Herzen. Leben Sie wohl.

---

75. Brief.

Spinoza an Lambert van Velthuysen.

Hochgeehrter Herr!

Ich wundre mich, dass unser Freund Neustadt gesagt hat, ich beabsichtige die Widerlegung der seit einiger Zeit gegen meine Abhandlung erschienenen Schriften und habe dabei den Vorsatz, auch Ihr Manuscript zu widerlegen. Denn ich weiss, dass ich

niemals im Sinn gehabt habe, einen meiner Gegner zurückzuweisen, so unwerth sind sie mir alle einer Beantwortung erschienen, und ich erinnere mich auch nicht, Herrn Neustadt etwas Anderes gesagt zu haben, als dass ich mir vorgesetzt habe, einige dunklere Stellen der Abhandlung durch Anmerkungen zu erläutern und Ihnen Ihr Manuscript, wenn diess mit Ihrer Erlaubniss geschehen kann, beizufügen: welche Erlaubniss von Ihnen zu erbitten ich ihn ersucht habe, und dass, wenn Sie uns diese Erlaubniss etwa desswegen nicht geben wollten, weil in meiner Antwort Einiges zu schroff ausgedrückt war, diess zu corrigiren oder zu tilgen Ihnen volle Freiheit zustünde. Aber ich zürne inzwischen Herrn Neustadt nicht weiter, wollte Ihnen jedoch die Sache, wie sie ist, mittheilen, um Ihnen wenigstens zu erklären, dass, wenn ich die erbetene Erlaubniss nicht erhalten kann, ich doch Ihr Manuscript ohne Ihren Willen keineswegs habe veröffentlichen wollen. Und gleichwohl glaube ich, dass es ohne Gefahr für Ihren Ruf geschehen kann, wenn nur Ihr Name nicht dazu geschrieben wird; ich werde es jedoch nur thun, wenn Sie mir die Erlaubniss zur Veröffentlichung geben. Aber um die Wahrheit zu gestehen, würden Sie mir einen viel grösseren Gefallen erzeigen, wenn Sie mir diejenigen Gründe, mit denen Sie meine Abhandlung bekämpfen zu können glauben, niederschreiben und Ihr Manuscript mit denselben verweben wollten, warum ich Sie inständigst bitte. Denn es giebt Niemanden, dessen Gründe ich lieber erwägen möchte, da ich weiss, dass Sie durch die Liebe zur Wahrheit allein geleitet werden, und ich Ihre vorzügliche Rechtschaffenheit kenne, um derentwillen ich Sie immer und immer bitte, jene Arbeit nicht von sich abweisen zu wollen und mich anzusehen als Ihren

aufrichtig ergebenen

B. de Spinoza.

Kurzgefasste Abhandlung

von

Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Vorwort des Uebersetzers.

Nachstehende „kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“ ist eine Jugendschrift Spinoza's, welche weder von ihm selbst, noch von den Herausgebern seiner „nachgelassenen Werke“ veröffentlicht, sondern erst vor wenigen Jahren in einer handschriftlich erhaltenen holländischen Uebersetzung entdeckt und bekannt gemacht worden ist.

Da das, wie alle Schriften des Philosophen, ursprünglich in lateinischer Sprache abgefasste Werk selbst bisher noch nicht hat aufgefunden werden können und man sich mit dieser holländischen Version desselben, welche bald nach der Ausarbeitung der Abhandlung entstanden zu seyn scheint, begnügen muss, ist nach ihr die hier gegebene deutsche Uebertragung verfasst worden, bei deren Abfassung stets der Umstand berücksichtigt wurde, dass der holländische Text eben ein lateinisches Original voraussetzt, auf dessen muthmassliche Lesung in zweifelhaften Fällen zurückzugehen ist.

Uebrigens ist die holländische Uebersetzung dieser Spinozaischen Abhandlung in doppelter Gestalt vorhanden, indem bald nach der Entdeckung des einen aus dem 18. Jahrhundert stammenden Manuscripts noch ein anderes im 17. Jahrhundert niedergeschriebenes auftauchte. Von diesem letzteren muss angenommen werden, dass es den ursprünglicheren, dem lateinischen Original sich am treuesten anschliessenden Text enthält, dem die jüngere Handschrift durch willkürliche Ueberarbeitung und Abänderung sich bedeutend entfremdet hat. Ueber diess Verhältniss beider Handschriften zu einander ist in der Vorrede der Ausgabe des älteren holländischen Textes (Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand“ tractatuli depertiti de deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et praefatus est Car. Schaarschmidt. Cum

Spinozae imagine chromolithographica. Amstelodami, apud Fredericum Müller. 1869. 8⁰) pag. VII.—XVIII. und in einer Recension der von Prof. Sigwart in Tübingen jüngst herausgegebenen Schrift (Benedict de Spinoza's kurzes Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit u. s. w. Tübingen, H. Laupp. 1870. 8⁰), welche in den philosophischen Monatsheften, Bd. V. Heft I. April 1870, p. 64 fg. erschienen ist, gehandelt worden.

Die nachstehende deutsche Uebersetzung folgt dem älteren Codex.

Was die dem Haupttexte angefügten Noten betrifft, so verhält es sich damit im Allgemeinen so, dass das ältere holländische Manuscript eine grosse Anzahl von Anmerkungen am Rande und unter dem Texte enthält, die in zwei Klassen zerfallen. Die eine davon dient zur Erläuterung und Ergänzung des in der Abhandlung selbst Enthaltenen, die andere, viel zahlreichere aber sachlich werthlose, nur zur fortlaufenden Inhaltsangabe. Die erstere Klasse allein darf als von Spinoza entweder ganz oder doch grösstentheils herrührend betrachtet werden; sie ist daher in dieser deutschen Uebersetzung mit wiedergegeben worden, während die unwichtigen Zusätze der zweiten Art, bei denen an eine Autorschaft Spinoza's nicht zu denken ist, nicht aufgenommen worden sind. Alle Anmerkungen nun, welche aus dem holländischen Manuscript stammend in dieser deutschen Uebersetzung erscheinen, haben am Ende, um sie als solche erkennbar zu machen, den Zusatz: (A. d. h. M.); zum Unterschiede von den kurzen erläuternden Bemerkungen des Uebersetzers, welche durch ein: (A. d. Ue.) am Schluss hervorgehoben sind.

Die Parenthesen des Schriftstellers sind in eckige [ ], die des deutschen Uebersetzers in runde Klammern ( ) eingeschlossen.

C. S.

Erster Theil.

Erstes Capitel.

Dass Gott ist.

Das Erste anlangend, nämlich ob es einen Gott giebt, so sagen wir, dass es zuerst a priori so bewiesen werden könne:

1. Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, dass es zur Natur [1] eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge aussagen. Dass aber das Daseyn zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen.

Also —

Anders auch so:

2. Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben.

Das Daseyn Gottes ist Wesenheit.

Also —

A posteriori so:

Wenn der Mensch eine Vorstellung von Gott hat, so muss Gott [2] auf formale Weise seyn.

[1] D. h. die bestimmte Natur, durch welche das Ding ist, was es ist, und welche von ihm in keiner Weise getrennt werden kann, ohne dass zugleich das Ding selbst vernichtet werde; wie z. B. zum Wesen eines Berges gehört, dass er ein Thal habe, oder das Wesen des Berges ist, dass er ein Thal habe, was wahrhaft ewig und unveränderlich ist und im Begriff eines Berges immer enthalten seyn muss, wenn er auch niemals war oder ist. (A. d. h. M.)

[2] Aus der im zweiten Kapitel folgenden Definition, wonach Gott unendliche Attribute hat, können wir sein Daseyn so beweisen: Alles, von welchem wir klar und deutlich einsehen, dass es zur Natur eines

Nun hat der Mensch eine Vorstellung von Gott. Also —

Das Erste beweisen wir so:

Wenn es eine Vorstellung von Gott giebt, so muss die Ursache derselben auf formale Weise seyn und Alles in sich enthalten, was die Vorstellung objectiv enthält. Nun giebt es aber eine Vorstellung von Gott. Also —

Um das erste Glied dieses Beweises darzuthun, stellen wir folgende Grundsätze auf, nämlich:

1. Dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt.

2. Dass der endliche Verstand das Unendliche nicht begreifen kann.

3. Dass der endliche Verstand, es sey denn, dass er durch Etwas von aussen bestimmt werde, nichts begreifen kann, weil er, gleichwie er Alles zugleich zu begreifen nicht das Vermögen hat, ebensowenig auch das Vermögen hat, z. B. Diess eher als Jenes oder Jenes eher als Diess zu begreifen anzufangen oder zu beginnen. Wenn er also weder das Erste noch das Zweite kann, so kann er nichts.

Der erste oder Obersatz wird so bewiesen:

Wenn die Phantasie des Menschen allein die Ursache seiner Vorstellungen wäre, so würde er unmöglich Etwas begreifen können. Nun kann er aber Etwas begreifen. Also —

Das Erste wird durch den ersten Grundsatz bewiesen, nämlich dass es der erkennbaren Dinge unendliche giebt, und dass dem zweiten Grundsatze zufolge, weil der menschliche Verstand beschränkt ist, er nicht Alles verstehen kann und, wenn er nicht durch äussere Dinge bestimmt wird, Diess eher als Jenes und Jenes eher als Diess zu begreifen, es zufolge des dritten Grundsatzes unmöglich seyn würde, (überhaupt) Etwas begreifen zu können.

Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Nun gehört zur Natur eines Wesens, das unendliche Attribute hat, auch ein Attribut, welches das Seyn ist. Also. — Hierauf nun zu sagen: „das ist wohl richtig ausgesagt von der Vorstellung, aber nicht von dem Dinge selbst,“ ist falsch, denn die Vorstellung des Attributs, welches zu jenem Wesen gehört, ist nicht stofflich da, und daher gehört das, was ausgesagt wird, weder dem Dinge noch dem, was von dem Dinge ausgesagt wird, zu, so dass zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten ein grosser Unterschied ist, und darum sagt man das, was man von dem Dinge aussagt, nicht von der Vorstellung aus, und umgekehrt. (A. d. h. M.)

Aus diesem Allen [1] wird sodann das Zweite bewiesen, dass nämlich die Ursache der Vorstellung im Menschen nicht seine Phantasie ist, sondern irgend eine äussere Ursache, die ihn das Eine eher als das Andere zu begreifen nöthigt, was nicht anders

[1] Ferner ist auch falsch, zu sagen, dass diese Vorstellung eine Einbildung sey, denn es ist unmöglich, diese zu haben, wenn jene nicht ist: und diess eben wird hier bewiesen, dem wir noch Folgendes hinzufügen. Es ist freilich wahr, dass aus einer Vorstellung, die uns zuerst einmal von einer Sache gekommen und in abstracto von uns allgemein gemacht worden ist, hinterher in unserm Verstande vieles Besondere durch die Phantasie gebildet wird, dem wir dann noch viele andere und von andern Dingen abstrahirte Attribute hinzudichten mögen. Aber diess zu thun, ist unmöglich, ohne vorher die Sache selbst, von welcher sie abstrahirt worden sind, gekannt zu haben. Doch setzen wir einmal den Fall, dass diese Vorstellung ein Phantasiebild ist, dann müssten auch alle * anderen Vorstellungen, die wir haben, nicht minder Phantasiebilder seyn. Wäre diess aber der Fall, woher käme dann in ihnen ein so grosser Unterschied für uns her? Denn von einigen derselben sehen wir die Unmöglichkeit ein, z. B. von allen Wunderthieren, die man aus zwei Naturen zusammensetzt, wie ein Thier, das ein Vogel und ein Pferd seyn soll, und dergleichen mehr, welche in der Natur, die wir anders beschaffen finden, unmöglich statthaben können. (A. d. h. M.)

* Andere Vorstellungen sind ihrem Daseyn nach wohl möglich, aber nicht nothwendig, während sie dabei doch, mögen sie nun seyn oder nicht, ihrem Wesen nach immer nothwendig sind, wie z. B. die Vorstellung des Dreiecks, die der Liebe in der Seele, abgesehen vom Körper u. s. w., so dass ich dabei, wenngleich ich sie zunächst als blos aus Einbildung entsprungen betrachte, hinterher doch gezwungen werde, zu sagen, sie seyen nicht minder dasselbe und würden es seyn, wenn auch weder ich noch irgend ein anderer Mensch über sie gedacht hätte. Und desshalb sind sie also auch nicht blos durch meine Einbildung entstanden, sondern müssen auch ausser mir ein Subjekt haben, welches nicht ich bin — ohne welches Subjekt sie nicht seyn können. Ausser diesen giebt es noch eine dritte Vorstellung, und zwar ist diese nur eine einzige, welche es mit sich bringt, nothwendig und nicht, wie die vorhergehenden, blos möglich zu seyn; denn jene waren wohl dem Wesen nach nothwendig, aber nicht ihrem Daseyn nach, von dieser jedoch ist Beides, Daseyn und Wesen, nothwendig, und ohne dieselben ist sie nichts. So sehe ich denn nun ein, dass keine Wahrheit, kein Wesen oder Daseyn irgend eines Dinges von mir abhängt, denn wie bei der zweiten Klasse von Vorstellungen gezeigt ist, sind sie ohne mich das, was sie sind, entweder allein ihrem Wesen nach oder Beidem, ihrem Wesen und ihrem Daseyn nach. Und ebenso, ja noch viel mehr finde ich diese Wahrheit gültig in Bezug auf die dritte, einzige Vorstellung. Und zwar nicht allein, dass sie von mir nicht abhängt, sondern dass er im Gegentheil auch allein das Subjekt dessen seyn muss, was ich von ihm aussage, so dass ich, wenn er nicht wäre, überhaupt nichts von ihm aussagen könnte, wie doch von andern Dingen, obwohl sie nicht wirklich sind, geschieht,

ist, als dass die Dinge auf formale Weise und ihm näher sind als andere, deren objective Wesenheit in seinem Verstande ist. Wenn nun der Mensch die Vorstellung Gottes hat, so ist es klar, dass Gott auf formale Weise seyn muss, doch nicht auf eminente Weise, da es ausser und über ihm nichts Wesentlicheres oder Vortrefflicheres giebt.

Dass nun der Mensch die Vorstellung Gottes habe, ist daraus klar, dass er dessen Attribute [1] erkennt, welche Attribute von ihm nicht hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist. Dass er nun aber diese Attribute erkennt, ist daraus offenbar, dass er nämlich weiss, das Unendliche könne nicht aus verschiedenen endlichen Theilen zusammengesetzt werden, es könne nicht zwei unendliche Wesen geben, sondern nur ein einziges, dass diess vollkommen und unveränderlich sey, indem er wohl weiss, dass kein Ding aus sich selbst seine eigene Vernichtung sucht, und ferner, dass es sich auch nicht zu etwas Besserem oder in etwas Besseres verwandeln kann, [2] weil es eben das Vollkommene

ja, dass er das Subjekt aller andern Dinge seyn muss. Ausserdem nun, dass aus dem bisher Gesagten schon klar erhellt, dass die Vorstellung von unendlichen Attributen an dem vollkommenen Wesen keine Einbildung ist, wollen wir noch Folgendes hinzufügen. Nachdem wir die Natur betrachtet, haben wir in derselben bisher nicht mehr als nur zwei Attribute auffinden können, die diesem allervollkommensten Wesen angehören. Diese nun genügen uns nicht, so dass wir damit zufrieden seyn könnten, als wenn sie nämlich Alles das wären, woraus dies vollkommenste Wesen besteht, sondern im Gegentheil finden wir in uns selbst so Etwas, das uns offenbar von nicht nur mehreren, sondern auch von noch unendlichen vollkommenen Attributen Kunde giebt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sind, damit es vollkommen genannt werden kann. [Woher nun diese Vorstellung der Vollkommenheit?] Jenes Etwas (in mir) kann nicht aus diesen beiden Attributen entspringen, denn zwei geben doch immer nur zwei und nicht unendliche, also woher? Von mir sicherlich nicht, oder ich müsste geben können, was ich nicht hatte. Also woher anders, als von den unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, dass sie sind, ohne uns zugleich zu sagen, was sie sind, denn von zweien allein wissen wir, was sie sind. (A. d. h. M.)

[1] Dessen Attribute; besser wäre, dass er das erkennt, was Gott eigen ist, denn jene Dinge sind nicht Attribute Gottes. Gott wäre freilich ohne sie nicht Gott, ist es aber auch nicht durch sie, weil sie nichts Substantielles ausdrücken, sondern allein Beiwörter sind, die, um verständlich zu seyn, Hauptwörter erfordern. (A. d. h. M.)

[2] Die Ursache einer solchen Veränderung müsste entweder eine äussere oder eine innere seyn. Sie kann keine äussere seyn, denn keine Substanz, welche wie diese durch sich selbst besteht, hängt von Etwas ausser ihr ab; sie ist desshalb keiner Veränderung von dorther unterworfen. Auch keine innere kann es seyn, denn kein Ding, und noch

ist, welches es sonst nicht seyn würde; oder auch, dass ein solches nicht dem, was von aussen kommt, unterworfen seyn kann, da es allmächtig ist u. s. w.

Aus diesem Allen ergiebt sich also klar, dass man Gottes Daseyn sowohl a priori als a posteriori beweisen kann. Ja, noch besser a priori, denn das, was man auf jene Art beweist, muss man durch seine äusseren Ursachen zeigen, was an ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, indem sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch äussere Ursachen erkannt werden können. Gott aber, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, giebt sich selbst durch sich selbst kund. Desshalb ist auch das Wort des Thomas von Aquino nicht viel werth, dass nämlich Gott a priori nicht bewiesen werden könne, weil er gewissermassen keine Ursache hat.

Zweites Capitel.

Was Gott ist.

Nachdem wir oben bewiesen haben, dass Gott ist, wollen wir jetzt dazu schreiten, zu zeigen, was er ist. Er ist, sagen wir also, ein Wesen, dem Alles oder unendliche Attribute beigelegt werden,[1] von welchen Attributen ein jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist.

Um nun unsere Meinung hierüber klar auszudrücken, wollen wir diese vier folgenden Sätze vorausschicken:

viel weniger diess, will seinen eigenen Untergang, da aller Untergang von aussen kommt. 2. Dass es keine beschränkte Substanz geben kann, ist daraus klar, dass sie alsdann nothwendigerweise Etwas haben müsste, was vom Nichts stammte, welches unmöglich ist. Denn woher sollte sie Dasjenige haben, worin sie sich von Gott unterschiede? Von Gott wenigstens nicht, denn dieser hat nichts Unvollkommenes oder Beschränktes u. s. w. an sich; woher also sonst, als vom Nichts? (A. d. h. M.)

[1] Der Grund ist, dass, da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben muss. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat, so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Je mehr also Etwas ist, desto mehr Attribute muss es haben, und folglich muss Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche oder Alles-Etwas-Seyende, auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben. (A. d. h. M.)

1. Dass es keine beschränkte Substanz giebt, sondern dass alle Substanz in ihrer Art unendlich vollkommen seyn muss, weil nämlich in Gottes unendlichem Verstande keine Substanz vollkommener seyn kann, als die schon in der Natur vorhanden ist.[1]

2. Dass es auch nicht zwei gleiche Substanzen giebt.

3. Dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

4. Dass es in dem unendlichen Verstande Gottes keine (andere) Substanz giebt, als die wirklich in der Natur ist.

Was nun das Erste angeht, dass es nämlich keine beschränkte Substanz giebt u. s. w., so fragen wir, falls Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte, also: ob diese Substanz denn durch sich selbst beschränkt ist, nämlich, dass sie sich selbst so beschränkt und nicht unbeschränkter hat machen wollen? Sodann, ob sie so (d. h. beschränkt) durch ihre Ursache ist, welche Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder wollen? Das Erste davon ist nicht wahr, weil es nicht möglich ist, dass

[1] Können wir nun beweisen, dass es keine beschränkte Substanz geben kann, so muss auch alle Substanz unbeschränkt zum göttlichen Wesen gehören. Diess thun wir so: Entweder 1) muss sie sich selbst beschränkt haben, oder 2) muss sie von einer anderen beschränkt worden seyn. Nun kann sie sich nicht selbst beschränkt haben, denn sonst müsste sie, da sie unbeschränkt gewesen ist, ihr ganzes Wesen verändert haben. (A. d. h. M.)

Von einer anderen ist sie auch nicht beschränkt, denn diese müsste beschränkt oder unbeschränkt seyn — das Erstere kann nicht seyn, also nur das Letztere, und desshalb ist sie Gott. Dieser also müsste sie beschränkt haben, entweder weil es ihm an Macht oder an Willen gebrach, wovon das Erstere wieder gegen seine Allmacht ist, das Zweite gegen seine Güte; und desshalb giebt es nur eine unendliche Substanz. Daraus folgt, dass es nicht zwei gleiche unendliche Substanzen geben kann, denn wenn wir diese setzen, tritt nothwendig Beschränkung ein. Und daraus folgt wiederum, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so: die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, muss dasselbe Attribut haben, als die hervorgebrachte, oder mehr oder weniger; das Erste findet nicht statt, denn dann wären sie einander gleich; auch nicht das Zweite, denn dann wäre die eine beschränkt; nicht das Dritte, denn von Nichts kann kein Etwas kommen. Wenn ferner aus der unbeschränkten eine beschränkte käme, so würde die Ursache auch beschränkt seyn müssen u. s. w. Desshalb kann die eine Substanz die andere nicht hervorbringen, und daraus folgt wiederum, dass alle Substanz wirklich seyn muss, denn wenn sie es nicht wäre, könnte sie auch unmöglich ins Seyn gelangen. (A. d. h. M.)

eine Substanz sich sollte selbst haben beschränken wollen, und noch dazu eine solche Substanz, welche durch sich selbst war. Desshalb also, sage ich, ist sie durch ihre Ursache beschränkt, welche nothwendigerweise Gott ist. Weiter, wenn sie durch ihre Ursache beschränkt ist, so muss diess seyn, weil ihre Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder nicht mehr hat geben wollen.[1] Dass er nicht mehr hat geben können, streitet gegen seine Allmacht; dass er nicht mehr habe geben wollen, obschon er es gekonnt hätte, schmeckt nach Missgunst, welche es in Gott, der alle Güte und Fülle ist, durchaus nicht giebt.

Das Zweite anlangend, dass es nicht zwei gleiche Substanzen giebt, so beweisen wir es dadurch, dass jede Substanz in ihrer Art vollkommen ist. Denn wenn es zwei gleiche gäbe, so müsste die eine nothwendig die andere beschränken und folglich nicht unendlich seyn, gleichwie wir schon vorher bewiesen haben.

Ferner das Dritte anlangend, nämlich dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so fragen wir, falls wiederum Jemand das Gegentheil davon aufrecht erhalten wollte, ob die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, dieselben Attribute wie die hervorgebrachte hat oder nicht? Das Letztere findet nicht statt, denn aus dem Nichts kann nicht Etwas kommen; desshalb also das Erstere. Und nun fragen wir wieder, ob in dem Attribut, welches die Ursache dieser hervorgebrachten seyn

[1] Will man hierauf erwidern, dass die Natur des Dinges solches fordere, und es desshalb nicht anders seyn könne, so ist damit nichts gesagt, denn die Natur eines Dinges kann nichts fordern, wenn es noch nicht ist. Sagst Du, man könne doch auch erkennen, was zur Natur eines nicht existirenden Dinges gehört, so ist diess in Bezug auf das Daseyn wahr, aber nicht in Bezug auf das Wesen. Und hierin besteht der Unterschied zwischen Schaffen und Zeugen. Schaffen heisst, ein Ding nach Wesen und Daseyn zugleich setzen, aber Zeugen bedeutet, dass ein Ding allein seinem Daseyn nach entsteht; und darum giebt es in der Natur kein Schaffen, sondern allein Zeugen. So dass demgemäss Gott, wenn er schafft, die Natur des Dinges mit dem Dinge zugleich schafft. Und also würde er missgünstig erscheinen, wenn er, zwar könnend, aber nicht wollend, das Ding so geschaffen hätte, dass es mit seiner Ursache in Wesen und Daseyn nicht übereinstimmte. Aber von dem, was wir hier „Schaffen" nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, dass es jemals stattgefunden habe; und es sollte nur bemerkt werden, was wir beim Aufstellen des Unterschiedes zwischen Schaffen und Zeugen darüber sagen können. (A. d. h. M.)

soll, ebensoviel Vollkommenheit ist, oder deren weniger oder deren mehr, als in dieser hervorgebrachten? Weniger kann nicht darin seyn, sagen wir, weil diese zweite sonst beschränkt seyn müsste, was gegen das von uns bereits Bewiesene streitet. Desshalb ebenso viel; also sind sie gleich und zwei gleiche Substanzen, was unserm vorigen Beweise offen widerstreitet. Dasjenige ferner, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgegangen, sondern muss nothwendigerweise von dem, was wirklich ist, geschaffen seyn; dass aber von ihm [1] Etwas hervorgebracht seyn sollte, welches Etwas, nachdem es von ihm hervorgebracht ist, er nicht alsdann weniger haben sollte, — das können wir mit unserm Verstande nicht begreifen. Wenn wir endlich die Ursache der Substanz suchen wollen, die das Princip derjenigen Dinge ist, welche aus ihrem Attribut hervorgehen, so liegt uns dann wiederum ob, die Ursache der Ursache zu suchen, und dann wieder die Ursache dieser Ursache und so bis ins Unendliche. So dass, wenn wir irgendwo nothwendig anhalten und stillstehen müssen, wie wir doch müssen, wir bei dieser einzigen Substanz nothwendig stillzustehen haben.

Zum Vierten, dass es keine Substanz oder Attribute in dem unendlichen Verstande Gottes giebt, als die wirklich in der Natur sind, so wird diess von uns bewiesen 1) aus der unendlichen Macht Gottes, weil es in ihm keine Ursache geben kann, durch welche er hätte bewogen werden können, das Eine eher oder mehr als das Andere zu schaffen; 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) weil er das, was gut ist, zu thun nicht unterlassen kann, wie wir hernach beweisen werden; und 4) weil Dasjenige, welches jetzt noch nicht ist, unmöglich werden kann, da die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und was mehr ist: wenn diess geschähe, würden doch nicht mehr unendliche Substanzen seyn, als da sind, was ungereimt ist. Aus diesem Allen folgt nun, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes in seiner Art vollkommen ist — welches mit der Definition, die man von Gott giebt, durchaus übereinkommt.

Gegen das, was wir eben gesagt haben, nämlich dass es in dem unendlichen Verstande Gottes nichts giebt, als was in der Natur wirklich ist, wollen Einige also einreden: Wenn Gott Alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen. Nun streitet es

[1] Nämlich von Gott. (A. d. Ue.)

aber gegen seine Allmacht, dass er nichts mehr habe schaffen können. Also —

Das Erste anlangend, so geben wir zu, dass Gott nichts mehr schaffen kann. Und was das Zweite anlangt, so bekennen wir, dass, wenn Gott nicht Alles, was zu schaffen ist, schaffen könnte, solches gegen seine Allmacht streiten würde, aber keineswegs, wenn er das, was sich selbst widerspricht, nicht schaffen könnte, gleichwie es ist zu sagen, dass er Alles geschaffen habe und nachher noch mehr sollte schaffen können. Sicherlich ist es eine viel grössere Vollkommenheit in Gott, dass er Alles, was in seinem unendlichen Verstande war, geschaffen hat, als dass er es niemals sollte geschaffen haben oder niemals, wie sie sagen würden, haben schaffen können. Doch warum hier so viel davon reden? Argumentiren sie nicht selbst und müssen sie nicht aus Gottes Allwissenheit also argumentiren: Wenn Gott allwissend ist, so kann er auch nichts mehr wissen; dass er aber nichts mehr soll wissen können, streitet gegen seine Vollkommenheit. Also —. Wenn aber Gott in seinem Verstande Alles hat und wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nichts mehr wissen kann, warum können wir alsdann nicht sagen, dass er auch Alles, was er in seinem Verstande hatte, hervorgebracht und bewirkt habe, dass es in der Natur wirklich ist oder seyn wird?

Weil wir nun also wissen, dass im unendlichen Verstande Gottes Alles gleichmässig ist, und es keine Ursache giebt, warum er Dieses eher oder mehr als Jenes geschaffen haben sollte, und er in einem Augenblicke Alles hervorgebracht haben könnte, so wollen wir einmal zusehen, ob wir gegen sie nicht dieselben Waffen gebrauchen können, welche sie gegen uns anwenden, nämlich so:

Wenn Gott niemals so viel schaffen kann, dass er nicht noch weiter schaffen kann, so kann er niemals dasjenige schaffen, was er schaffen kann.

Nun ist es aber in sich widersprechend, dass er dasjenige nicht schaffen kann, was er schaffen kann.

Also —

Die Gründe, aus denen wir gesagt haben, dass alle diejenigen Attribute, welche in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und nicht verschiedene ausmachen, so dass wir das eine ohne das andere, das andere ohne das eine klar und deutlich begreifen können, sind folgende:

1) Weil wir schon oben gefunden haben, dass es ein unend-

liches und vollkommenes Wesen geben muss, unter dem nichts Anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von dem Alles in Allem ausgesagt werden muss. Denn wie! einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, desto mehr Attribute muss man ihm auch zuschreiben, und folglich müssen, wenn sein Wesen unendlich ist, auch seine Attribute unendlich seyn: und gerade das ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen.

2) Wegen der Einheit, die wir überall in der Natur erblicken. Wären in derselben verschiedene[1] Wesen, so könnte sich das eine mit dem andern unmöglich vereinigen.

3) Weil, nachdem wir schon gesehen haben, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, sowie dass, wenn eine Substanz nicht ist, es unmöglich ist, dass sie zu seyn anfange[2], wir dennoch sehen, dass in keiner Substanz [von der wir nichts destoweniger wissen, dass sie in der Natur ist], wenn wir sie abstrakt auffassen,[3] irgend welche Nothwendigkeit, wirklich zu seyn, besteht, desswegen, weil kein Daseyn zu ihrer besonderen Wesenheit gehört; woraus nothwendig folgen muss, dass die Natur,

[1] D. h. die Vereinigung würde unmöglich seyn, wenn es verschiedene Substanzen gäbe, die sich nicht auf ein einziges Wesen beziehen, weil wir klärlich sehen, dass sie überhaupt keine Gemeinschaft mit einander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus welchen wir doch bestehen. (A. d. h. M.)

[2] D. h. wenn keine Substanz anders als wirklich seyn kann, und dennoch das Daseyn aus ihrem Wesen sich nicht ergiebt, sofern sie abstrakt aufgefasst wird, so folgt, dass sie nichts Besonderes für sich, sondern Etwas d. h. ein Attribut von etwas Anderem seyn muss, nämlich von dem alleinigen oder All-Wesen. Oder so: alle Substanz ist wirklich, und kein Daseyn einer Substanz, wenn sie für sich gefasst wird, folgt aus derem Wesen; desshalb kann keine wirkliche Substanz für sich begriffen werden, sondern sie muss zu etwas Anderem gehören, d. h. wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung auffassen, so fassen wir sie nur ihrem Wesen und nicht ihrem Daseyn nach auf, d. h. so, dass ihr Daseyn nothwendig zu ihrem Wesen gehört. Weil wir aber beweisen, dass sie ein Attribut Gottes ist, so beweisen wir damit a priori, dass sie ist, und a posteriori beweisen wir es, was die Ausdehnung allein anbetrifft, aus den Modis, welche nothwendigerweise diese zu ihrem Subjekt haben müssen.
(A. d. h. M.)

[3] Hier war eine Abweichung von dem holländischen Texte geboten.
(A. d. Ue.)

welche aus keiner Ursache entsteht, und von der wir dennoch wohl wissen, dass sie ist, nothwendigerweise ein vollkommenes Wesen seyn muss, dem das Daseyn zugehört.

Aus diesem Allen, was wir bisher gesagt haben, erhellt, dass wir die Ausdehnung als ein Attribut Gottes setzen, was einem vollkommenen Wesen keineswegs zukommen zu können scheint. Denn da die Ausdehnung theilbar ist, so müsste das vollkommene Wesen aus Theilen bestehen, was auf Gott durchaus nicht passt, weil er ein einfaches Wesen ist. Dazu ist die Ausdehnung leidend, wenn sie getheilt wird, was gleichfalls bei Gott nicht stattfinden kann, da er leidenlos ist und, da er die erste wirkende Ursache von Allem ist, von nichts Anderem leiden kann.

Darauf antworten wir: 1) Dass Theil und Ganzes keine wahren oder thatsächlichen Wesen, sondern allein Gedankenwesen sind, und folglich in der Natur [1] weder Ganzes noch Theile sind. 2) Ein Ding, das aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, muss von der Art sein, dass die Theile desselben, besonders genommen, der eine ohne den anderen gefasst und verstanden wer-

[1] In der Natur d. h. in der substantiellen Ausdehnung; denn wenn diese getheilt würde, so würde ihre Natur und ihr Wesen überhaupt aufhören, da sie allein in der unendlichen Ausdehnung oder, was dasselbe ist, darin besteht, ganz zu seyn. (A. d. h. M.)

Aber, wirst Du sagen, geht in der Ausdehnung denn kein Theil allen Modis voraus? Nein, sage ich. Aber, sagst Du, da es im Stoff Bewegung giebt, so muss diese in irgend einem Theil des Stoffes seyn, nicht im Ganzen, weil diess unendlich ist; denn wohin sollte es bewegt werden, wenn nichts ausser ihm ist? Also doch in einem Theile? Darauf antworte ich: Es giebt nicht Bewegung allein, sondern Bewegung und Ruhe zusammen, und diese ist im Ganzen und muss darin seyn, denn es giebt in der (substantiellen) Ausdehnung keinen Theil. Sagst Du dennoch ja, so sage mir, wenn Du die ganze Ausdehnung theilst, kannst Du den Theil, welchen Du mit Deinem Verstande davon trennst, nicht auch der Natur aller Theile nach davon trennen? — und ist diess geschehen, so frage ich: Was ist zwischen dem abgetrennten Theil und dem Uebrigen? Du musst sagen: Entweder ein leerer Raum oder ein anderer Körper oder das Moment der Ausdehnung selbst, denn ein Viertes giebt es nicht. Das Erste findet nicht statt, denn es giebt keinen leeren Raum, der positiv und kein Körper wäre. Auch nicht das Zweite, denn dann würde es einen Modus geben, den es nicht geben kann, da die Ausdehnung als solche ohne alle Modi und vor ihnen ist. Also bleibt nur das Dritte, und so ist es demnach kein Theil, sondern nur die Ausdehnung ganz. (A. d. h. M.)

den können, wie z. B. in einem Uhrwerk, welches aus verschiedenen Rädern und Schnüren und Anderem zusammengesetzt ist. Darin, sage ich, kann jedes Rad, jede Schnur u. s. w. besonders gefasst und verstanden werden, ohne dass das Ganze, so wie es zusammengesetzt ist, dazu vonnöthen ist. Dessgleichen ferner kann in dem Wasser, welches aus graden, länglichen Theilchen [1] besteht, jeder Theil desselben (für sich) gefasst und verstanden werden und ohne das Ganze bestehn. Aber von der Ausdehnung, die eine Substanz ist, kann man nicht sagen, dass sie Theile habe, da sie weder kleiner noch grösser werden kann, und keine Theile von ihr besonders gefasst werden können, weil sie ihrer Natur nach unendlich seyn muss. Und dass sie von dieser Art seyn muss, folgt daraus, dass nämlich, wenn sie nicht von solcher Art wäre, sondern aus Theilen bestände, sie dann auch nicht ihrer Natur nach unendlich seyn würde, wie gesagt ist; dass jedoch in einer unendlichen Natur Theile sollten vorgestellt werden können, ist unmöglich, da alle Theile ihrer Natur nach unendlich sind. Dazu kommt, dass, wenn sie aus verschiedenen Theilen bestände, man es nicht würde begreifen können, dass, wenn einige ihrer Theile vernichtet würden, die Ausdehnung doch noch übrig bliebe und nicht durch Vernichtung einiger Theile mitvernichtet würde: ein Umstand, der für Dasjenige, welches seiner eigenen Natur nach unendlich ist und niemals beschränkt oder endlich seyn oder gedacht werden kann, einen offenbaren Widerspruch in sich schliesst. Was ferner die Theilung in der Natur anlangt, so sagen wir, dass diese, wie bereits gesagt worden ist, niemals in der Substanz, sondern immer und allein in den Modis der Substanz geschieht; theile ich also Wasser, so theile ich nicht die Substanz, sondern allein den Modus der Substanz. Mögen diese Modi nun von Wasser, dann wieder von Anderem seyn, immer bleibt es dasselbe.

Also die Theilung oder das Leiden findet allein in dem Modus statt, wie wenn wir sagen, dass der Mensch vergeht oder vernichtet wird, diess allein von dem Menschen verstanden wird, sofern er ein Zusammengesetztes und ein Modus der Substanz ist, und nicht in Hinsicht der Substanz selbst, von welcher er abhängt.

Zum Andern haben wir bereits festgestellt, wie wir auch

[1] Man vergleiche Descartes' Meteora Cap. I. 3, wo dem Wasser gleichfalls längliche, glatte, schlüpfrige Urbestandtheile zugeschrieben werden. (A. d. Ue.)

nachher sagen werden, dass es Nichts ausser Gott giebt, und dass er eine immanente Ursache ist. Das Leiden aber, wobei das Thätige und das Leidende verschieden sind, ist eine offenbare Unvollkommenheit; denn das Leidende muss nothwendig von dem abhangen, welches ihm von aussen das Leiden verursacht hat: was bei Gott, der vollkommen ist, nicht stattfinden kann. Ferner kann man von einem Wirkenden, der in sich selbst wirkt, niemals sagen, dass er die Unvollkommenheit eines Leidenden habe, weil er ja nicht von einem Andern leidet, welcher Art der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, eine Ursache seiner Begriffe ist; aber sofern er eine immanente Ursache ist — wie dürfen wir sagen, dass er unvollkommen ist, so oft [1] er von sich selbst leidet? Da endlich die Substanz das Princip aller ihrer Modi ist, so kann sie auch mit viel grösserem Recht ein Thätiges, als ein Leidendes genannt werden. Mit diesen Bemerkungen erachten wir Alles hinlänglich beantwortet.

Doch wird hier noch der Einwurf gemacht, es müsse nothwendig eine erste Ursache geben, die diesen Körper bewegt, da er sich selbst, wenn er ruht, unmöglich bewegen kann; und da es klärlich erhellt, dass es in der Natur Ruhe und Bewegung giebt, so müssen diese, meinen sie, nothwendig von einer äusseren Ursache kommen. Aber darauf zu antworten, ist uns leicht, denn wir geben zu, dass wenn der Körper ein durch sich selbst bestehendes Ding wäre und keine andere Eigenschaft hätte, als lang, breit und tief zu seyn, dann auch, sofern er wirklich ruhte, in ihm keine Ursache seyn würde, sich in Bewegung zu setzen; aber da wir vorher die Natur als ein Wesen bestimmt haben, dem alle Attribute zukommen, so kann ihr auch, wenn diess sich so verhält, nichts fehlen, um alles Dasjenige hervorzubringen, was hervorzubringen ist.

Nachdem wir bisher besprochen haben, was Gott ist, wollen wir nun von seinen Attributen gleichsam nur mit e i n e m Worte sagen, dass diejenigen, welche uns bekannt sind, in zwei bestehen, nämlich in Denken und in Ausdehnung; denn hier sprechen wir nur von solchen Attributen, die man eigentlich Attribute Gottes nennen kann, durch welche wir ihn als in sich selbst und nicht als ausser sich wirkend auffassen. Alles, was die Menschen ausser diesen beiden Ursachen sonst Gott noch zuschreiben, muss daher,

[1] Vielleicht quatenus für quoties (zo dikwyls) zu lesen: also deutsch: sofern. (A. d. Ue.)

sofern es ihm überhaupt zukommt, als eine äusserliche Bezeichnung betrachtet werden, wie, dass er durch sich besteht, ewig, einzig, unveränderlich u. s. w. ist, oder — hinsichtlich seiner Wirkungen — wie, dass er eine Ursache ist, Vorseher und Regierer aller Dinge, welches Alles Gott eigen ist, ohne aber doch kund zu thun, was er ist. Wie und auf welche Weise diese Attribute aber bei Gott stattfinden, werden wir hiernach in den folgenden Kapiteln zeigen. Jedoch haben wir zum bessern Verständniss des Vorhergehenden und zur nähern Erläuterung für gut gehalten, folgende Unterredungen hier einzufügen, bestehend in einem

Gespräche

zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde.

Liebe. Ich sehe, Bruder, dass mein Wesen und meine Vollkommenheit von Deiner Vollkommenheit durchaus abhängt, und da die Vollkommenheit des Gegenstandes, den Du begriffen hast, Deine Vollkommenheit ist, und aus der Deinigen wiederum die meinige hervorgeht, so bitte ich Dich, sage mir einmal, ob Du solch ein Wesen begriffen hast, das aufs Höchste vollkommen ist, indem es durch nichts Anderes beschränkt werden kann, und in welchem auch ich begriffen bin.

Verstand. Ich für meinen Theil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Gesammtheit unendlich und aufs Höchste vollkommen; und sofern Du daran zweifelst, frage nur die Vernunft — diese wird es Dir sagen.

Vernunft. Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft, denn wenn wir die Natur beschränken wollen, so werden wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts beschränken müssen, und zwar mit folgenden Attributen, nämlich dass sie einzig, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Welcher Ungereimtheit wir entgehen, indem wir setzen, dass sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig u. s. w. sey, also die Natur als unendlich und Alles in ihr inbegriffen; und deren Verneinung nennen wir das Nichts.

Begierde. Wohl, diess stimmt ganz wunderbar damit zusammen, dass die Einheit mit der Verschiedenheit, welche ich überall in der Natur erblicke, übereinkommt. Denn wie? Ich sehe, dass die verständige Substanz keine Gemeinschaft mit der ausgedehnten Substanz hat, und dass die eine die andere begrenzt. Und wenn Du ausser diesen beiden Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allen Stücken vollkommen ist, siehe, so ver-

wickelst Du Dich in offenbare Widersprüche. Denn wenn diese dritte ausser den beiden ersteren gesetzt wird, so fehlen ihr alle diejenigen Attribute, die diesen beiden zugehören, welches doch in einem Ganzen, ausser dem es Nichts giebt, gewiss nicht stattfinden kann. Ueberdiess, wenn dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es doch ein solches seyn, weil es sich selbst und nicht, weil es ein Anderes hervorgebracht hat. Und dasjenige muss doch allmächtiger seyn, welches sich selbst und ausserdem noch ein Anderes hervorbringen konnte. Und wenn Du es endlich allwissend nennst, so muss es nothwendigerweise sich selbst erkennen, und zugleich musst Du begreifen, dass die Erkenntniss seiner selbst allein weniger ist, als die Erkenntniss seiner selbst zusammen mit der Erkenntniss der anderen Substanzen — was Alles offenbare Widersprüche sind. Darum möchte ich der Liebe gerathen haben, sich mit dem, auf was ich sie verweise, zu begnügen und nicht nach anderen Dingen zu verlangen.

Liebe. Auf was Anderes hast Du, Schändliche, mich doch verwiesen, als auf dasjenige, woraus sofort mein Verderben entsteht; denn wenn ich mich jemals mit dem, auf was Du mich verwiesen hast, vereinigt hätte, so würde ich sogleich von zwei Hauptfeinden des menschlichen Geschlechts verfolgt worden seyn, nämlich dem Hass und der Reue und oft auch von der Vergessenheit. Und darum wende ich mich wieder zur Vernunft, damit sie fortfahre und diesen Feinden Schweigen auferlege.

Vernunft. Wenn Du also, o Begierde, sagst, dass Du verschiedene Substanzen erkennst, so sage ich Dir, es ist falsch; denn klar sehe ich, dass es nur eine einzige giebt, welche durch sich selbst besteht und Subjekt aller andern Attribute ist. Wenn Du aber das Körperliche und das Verständige in Hinsicht der davon abhängigen Modi Substanzen nennen willst, nun so musst Du sie dann auch Modi nennen in Hinsicht der Substanz [1], von welcher sie abhangen, denn als durch sich bestehend werden sie nicht von Dir begriffen; und auf dieselbe Weise, wie das Wollen, Fühlen, Begreifen, Lieben u. s. w. verschiedene Modi dessen sind, was Du die denkende Substanz nennst, die Du alle zusammenbringst, und aus welchen Allen Du Eins machst, — so schliesse ich auch aus Deiner eigenen Darlegung, dass die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken mitsammt anderen unend-

[1] Die Lesart der holl. Handschrift „Substanzen" scheint irrthümlich zu seyn, wie sich aus dem Folgenden gleich ergiebt. (A. d. Ue.)

lichen Attributen — oder nach Deiner Ausdrucksweise andern Substanzen — nichts Anderes sind als Modi des einzigen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens; und aus diesem Allem setzen wir als bewiesen ein Einziges oder eine Einheit, ausser welcher man sich kein Ding vorstellen kann.

Begierde. In dieser Deiner Redeweise bemerke ich, wie mich dünkt, eine sehr grosse Verwirrung, denn Du scheinst anzunehmen, dass das Ganze etwas ausser seinen Theilen oder ohne dieselben sey, was fürwahr ungereimt ist, da alle Philosophen einstimmig erklären, dass das Ganze nur ein zweites Axiom [1] und in der Natur ausser dem menschlichen Begriffe nichts sey. Ausserdem verwechselst Du auch, wie ich aus Deinem Beispiele abnehme, das Ganze mit der Ursache; denn wie ich sage, besteht das Ganze nur aus seinen Theilen oder durch dieselben, und so geschieht es, dass Du Dir die denkende Kraft als ein Ding vorstellst, von welchem der Verstand, die Liebe u. s. w. abhängt. Du kannst sie aber nicht ein Ganzes nennen, sondern nur eine Ursache der von Dir schon genannten Wirkungen.

Vernunft. Ich sehe schon, wie Du alle Deine Freunde gegen mich zusammenrufst und so dasjenige, was Du mit Deinen falschen Gründen nicht zu bewerkstelligen vermocht hast, nun durch Doppelsinnigkeit der Worte zu vollbringen trachtest, wie gemeiniglich das Thun derer ist, welche sich gegen die Wahrheit stemmen. Doch soll es Dir nicht gelingen, durch dieses Mittel die Liebe zu Dir zu ziehen. Du sagst also, dass die Ursache, sofern sie die Urheberin der Wirkungen ist, desshalb ausser ihnen seyn müsse, und diess sagst Du darum, weil Du nur von der übergehenden und nicht von der immanenten Ursache weisst, welche letztere durchaus nichts ausser sich hervorbringt. So wird z. B. der Verstand, welcher die Ursache seiner Begriffe ist, desswegen auch von mir, sofern oder hinsichtlich dessen, dass seine Begriffe von ihm abhangen, [2] eine Ursache, und wiederum in Hinsicht dessen, dass er aus seinen Begriffen besteht, ein Ganzes genannt. Also ist auch Gott für seine Wirkungen oder Geschöpfe keine andere als eine immanente Ursache und zugleich ein Ganzes im Sinne der zweiten Bemerkung.

[1] Dieser Ausdruck wird verständlich durch Vergleichung mit der Ethik B. II. Lehrs. 40. Anm. 1.

[2] Die Lesart der holländischen Handschrift „dass er von seinen Begriffen abhängt" musste als unrichtig verlassen werden. (A. d. Ue.)

Zweite Unterredung

einerseits zur Unterstützung des vorhergehenden, andererseits des folgenden zweiten Theiles dienend, zwischen Erasmus und Theophilus.

Erasmus. Ich habe Dich, o Theophilus, sagen hören, dass Gott die Ursache aller Dinge ist, und ferner, dass er keine andere als eine immanente Ursache seyn kann. Wenn er nun die immanente Ursache aller Dinge ist, wie kannst Du ihn dann die entferntere Ursache nennen? Denn das ist bei einer immanenten Ursache doch unmöglich.

Theophilus. Wenn ich gesagt habe, dass Gott die entferntere Ursache ist, so wird diess von mir nur in Hinsicht derjenigen Dinge gesagt, welche Gott ohne irgend welche andere Mittel als allein sein Daseyn unmittelbar hervorgebracht hat, nicht aber, dass ich ihn schlechthin die entferntere Ursache genannt habe, was Du auch aus meinen Worten klärlich hättest abnehmen können; denn ich habe auch gesagt, dass wir ihn in gewisser Weise die entferntere Ursache nennen können.

Erasmus. Ich verstehe nun hinlänglich, was Du mir sagen willst, bemerke aber auch, dass Du gesagt hast, das Produkt der innerlichen Ursache bleibe mit seiner Ursache dergestalt vereinigt, dass sie mit ihr zusammen ein Ganzes ausmacht; und wenn diess so ist, so kann Gott, wie mich dünkt, keine immanente Ursache seyn; denn wenn er und das, was von ihm hervorgebracht ist, zusammen ein Ganzes ausmachen, so legst Du Gott das eine Mal mehr Wesen bei, als das andere Mal. Ich bitte Dich, entferne mir dieses Bedenken.

Theophilus. Willst Du, Erasmus, aus dieser Verwirrung herauskommen, so erwäge wohl, was ich Dir nun sagen werde. Das Wesen eines Dinges nimmt durch seine Vereinigung mit einem anderen Dinge nicht zu, mit dem es ein Ganzes ausmacht, sondern das erstere bleibt im Gegentheil dabei unverändert. Damit Du mich besser verstehen sollst, will ich Dir ein Beispiel geben. Ein Bildhauer hat nach dem Bilde der Theile eines menschlichen Körpers verschiedene Figuren aus Holz gemacht; er nimmt von diesen diejenige, welche die Form einer menschlichen Brust hat, und fügt sie mit einer andern zusammen, welche die Form eines menschlichen Kopfes hat, und macht aus diesem Bilde ein Ganzes, welches den obersten Theil des menschlichen Körpers darstellt. Sollen wir nun darum sagen, dass das Wesen des Kopfes durch seine Vereinigung mit der Brust zugenommen hat? Das wäre

falsch; denn es ist dasselbe, welches es vorher war. Zu mehrerer Klarheit will ich Dir noch ein anderes Beispiel geben, nämlich die Vorstellung, welche ich von einem Dreieck habe, und eine andere durch die Verlängerung eines der Winkel (desselben) entstandene, welcher verlängerte oder sich verlängernde Winkel nothwendig den beiden ihm gegenüberstehenden innern Winkel gleich ist u. s. w. Diese Vorstellungen, sage ich, haben eine neue Vorstellung hervorgebracht, dass nämlich die drei Winkel eines Dreiecks zween rechten Winkeln gleich sind, welche Vorstellung mit der ersten so vereinigt ist, dass sie ohne dieselbe nicht bestehen noch begriffen werden kann. [Von allen Vorstellungen nun, die ein Jeder hat, bilden wir ein Ganzes oder, was dasselbe ist, ein Gedankenwesen, welches wir den Verstand nennen.] [1] Siehst Du nun wohl, dass, obschon jene neue Vorstellung sich mit der vorhergehenden vereinigt, desswegen doch in dem Wesen dieser vorhergehenden keine Veränderung geschieht, sondern sie im Gegentheil ohne die mindeste Veränderung bleibt? Dasselbe kannst Du auch an einer jeglichen Vorstellung bemerken, die Liebe in sich hervorbringt, welche Liebe in keinerlei Weise das Wesen der Vorstellung verstärkt. Wozu aber so viele Beispiele anführen, da Du selbst an demjenigen Beispiele, wovon wir eben reden, es klärlich erkennen kannst. Ich habe deutlich gesagt, dass alle Attribute, die von keiner anderen Ursache abhangen, und welche zu definiren kein Geschlechtsbegriff nöthig ist, zum Wesen Gottes gehören, und da die geschaffenen Dinge ein Attribut zu setzen nicht im Stande sind, so wird durch diese das Wesen Gottes auch nicht vermehrt, so eng sie auch mit demselben vereinigt seyn mögen. Dazu kommt, dass das Ganze nur ein Gedankenwesen ist und von dem Allgemeinen sich nur dadurch unterscheidet, dass das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen derselben Art, das Ganze aber aus verschiedenen vereinigten Individuen gebildet wird, und auch darin, dass das Allgemeine nur Theile derselben Art begreift, das Ganze aber Theile sowohl derselben als anderer Art.

Erasmus. Was diess anbelangt, hast Du mir Genüge gethan. Aber ausserdem hast Du noch gesagt, dass das Produkt

[1] Dieser Satz, welcher in auffallender Weise den Zusammenhang unterbricht, muss als ein Einschiebsel angesehen werden, zumal es am Schluss der Antwort des Theophilus heisst: „Dazu kommt, dass das Ganze nur ein Gedankenwesen ist, u. s. w.“ (A. d. Ue.)

einer innerlichen Ursache nicht vergehen kann, so lange deren Ursache dauert, was, wie ich wohl sehe, gewiss wahr ist. Aber wenn es sich so verhält, wie kann Gott dann noch die immanente Ursache aller Dinge seyn, da doch viele Dinge zu Grunde gehen? Zwar wirst Du nun Deiner früheren Unterscheidung gemäss sagen, dass Gott eigentlich (nur) [1] die Ursache solcher Produkte ist, die er unmittelbar ohne irgend welche andere Mittel als seine Attribute allein hervorgebracht hat, und dass diese, so lange ihre Ursache dauert, dann auch nicht vergehen können, dass Du dagegen Gott nicht die immanente Ursache solcher Produkte nennst, deren Daseyn nicht unmittelbar von ihm abhängt, sondern die von irgend einem andern Dinge stammen, während freilich [2] ihre Ursachen ohne Gott und ausser ihm nicht wirken und nicht wirken können; und welche darum denn auch, da sie nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, zu Grunde gehen können. Doch genügt mir diess nicht, denn ich sehe Dich schliessen, dass der menschliche Verstand unsterblich ist, weil er ein Produkt ist, das Gott in sich selbst hervorgebracht hat. Nun ist es aber unmöglich, dass, um einen solchen Verstand hervorzubringen, mehr nöthig war, als allein die Attribute Gottes, denn um ein Wesen von so hervorragender Vollkommenheit zu seyn, muss er, ebenso wie alle andern Dinge, die unmittelbar von Gott abhangen, von Ewigkeit geschaffen seyn. Und so habe ich Dich auch sagen hören, wenn ich mich nicht irre. Und wenn diess sich so verhält, wie willst Du diess entscheiden, ohne eine Schwierigkeit übrig zu lassen?

Theophilus. Es ist wahr, Erasmus, dass diejenigen Dinge, welche, um da zu seyn, keines Andern bedürfen, als der Attribute Gottes, unmittelbar durch ihn von Ewigkeit geschaffen sind. Es muss aber bemerkt werden, dass, obschon zum Daseyn eines Dinges eine besondere Modifikation und (also) Etwas ausser den Attributen Gottes nothwendig erfordert wird, Gott darum doch nicht ein Ding unmittelbar hervorbringen zu können aufhöre. Denn von den nothwendigen Dingen, welche zum Daseyn eines Dinges erforderlich sind, sind einige dazu, dass sie das Ding hervorbringen, und andere, dass das Ding hervorgebracht werden könne, wie z. B.: will ich in einem gewissen Zimmer Licht haben,

[1] Zusatz der Uebersetzung. (A. d. Ue.)

[2] Das Holländische: als alleen vor zo veel (solum quatenus) muss sich aufs vorletzte Satzglied beziehen, daher obige Uebersetzung gewählt wurde. (A. d. Ue.)

so stecke ich ein solches an, und diess erleuchtet durch sich selbst das Zimmer, oder ich öffne das Fenster, welche Oeffnung zwar nicht selbst Licht macht, aber doch zuwege bringt, dass das Licht in das Zimmer hineinkommen kann; und ebenso wird zur Bewegung eines Körpers ein anderer Körper erfordert, welcher alle die Bewegung haben muss, die von ihm auf den andern Körper übergeht. Um aber in uns eine Vorstellung von Gott hervorzubringen, wird kein anderes besonderes Ding erfordert, welches dasjenige besässe, was in uns hervorgebracht wird, sondern allein ein solcher Körper in der Natur, dessen Vorstellung nothwendig ist, um Gott unmittelbar zu zeigen. [1] Diess hast Du auch aus meinen Worten abnehmen können. Denn ich habe gesagt, dass Gott allein durch sich selbst und nicht durch irgend etwas Anderes erkannt wird. Das aber sage ich Dir, dass, so lange wir nicht von Gott eine so klare Vorstellung haben, welche uns dergestalt mit ihm vereinigt, dass sie Etwas ausser ihm zu lieben uns nicht zulässt, wir nicht behaupten können, mit Gott wahrhaftig vereinigt zu seyn und so unmittelbar von ihm abzuhangen.

Dasjenige nun, was Du noch zu fragen haben magst, lass für ein ander Mal übrig; die Zeit fordert mich gegenwärtig zu etwas Anderem. Lebe wohl.

Erasmus. Für jetzt nichts [2]; ich werde mich aber mit demjenigen, was Du mir jetzt gesagt hast, bis zu einer ferneren Gelegenheit beschäftigen und Dich Gott befehlen.

Drittes Capitel.

Dass Gott die Ursache von Allem ist.

Wir wollen nun anfangen, von den Attributen (Gottes) zu handeln, welche wir ihm eigen [3] genannt haben, und zuerst, auf welche Weise Gott die Ursache von Allem ist.

[1] Nämlich ein menschlicher Körper, welcher durch seine höhere Organisation dazu im Stande ist, in der ihm entsprechenden Vorstellung oder Seele die Idee Gottes zu haben. (A. d. Ue.)

[2] Im Holländischen: „nicht". (A. d. Ue.)

[3] Die folgenden werden Gott eigen genannt, weil sie nichts Anderes sind als Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können. D. h. Gott würde zwar ohne sie nicht Gott seyn, aber er ist doch nicht durch sie Gott, denn sie zeigen nichts Substantielles, woraus Gott allein besteht. (A. d. h. M.)

Vorher schon haben wir gesagt, dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und dass Gott ein Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden; woraus klärlich folgt, dass alle andern Dinge ohne ihn oder ausser ihm nicht bestehen noch begriffen werden können. Desshalb mögen wir denn auch mit vollem Rechte [1] sagen, dass Gott die Ursache von Allem ist.

In Anbetracht nun, dass man gewohnt ist, die wirkende Ursache in acht Theile zu zerlegen, wollen wir einmal untersuchen, wie und auf welche Weise Gott eine Ursache ist.

1) Sagen wir also, dass er die ausfliessende oder darstellende Ursache seiner Werke ist, und sofern eine Wirkung geschieht, die thätige oder wirkende Ursache, welches wir, da es correlata sind, als eins setzen.

2) Ist er die immanente und nicht vorübergehende Ursache, in Anbetracht, dass er Alles in sich selbst und nichts ausser sich wirkt, da nichts ausser ihm ist.

3) Gott ist die freie und nicht die natürliche Ursache, wie wir diess ganz deutlich zeigen werden und klar machen, wann wir darüber handeln werden, ob Gott das, was er thut, zu thun unterlassen kann; wobei dann zugleich erklärt werden soll, worin die wahre Freiheit besteht.

4) Gott ist Ursache aus sich selbst und nicht aus Zufall, was aus der Abhandlung über die Vorherbestimmung besser erhellen wird.

5) Gott ist die vorzügliche Ursache seiner Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, als da ist die Bewegung im Stoffe u. s. w.; wobei die weniger vorzügliche Ursache nicht stattfinden kann, da diese immer in den besonderen Dingen ist, wie wenn er durch einen heftigen Wind das Meer trocknet und so weiter in allen besondern Dingen, die es in der Natur giebt. Die minder vorzügliche veranlassende Ursache ist in Gott nicht, weil ausser ihm nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die disponirende Ursache ist seine Vollkommenheit selbst, durch welche er sowohl Ursache seiner selbst, als folglich auch aller andern Dinge ist.

6) Gott ist allein die erste oder beginnende Ursache, wie aus unserm vorhergehenden Beweise erhellt.

7) Gott ist auch die allgemeine Ursache, jedoch nur in Hin-

[1] Dieser Ausdruck wurde gewählt, weil das holländische „met alle reeden“ aus dem lateinischen „omni ratione“ geflossen zu seyn scheint. (A. d. Ue.)

sicht darauf, dass er verschiedene Werke hervorbringt. Sonst kann es nie gesagt werden, denn er bedarf Niemandes, um Producte hervorzubringen.

8) Gott ist die nächste Ursache der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und von denen wir sagen, dass sie von ihm unmittelbar geschaffen sind. Aber die letzte Ursache ist er und zwar gewissermassen aller besonderen Dinge.

Viertes Capitel.

Von Gottes nothwendigem Wirken.

Dass Gott das, was er thut, zu thun unterlassen könne, verneinen wir und werden diess auch beweisen, wenn wir von der Vorherbestimmung handeln, wo wir zeigen werden, dass alle Dinge von ihren Ursachen nothwendig abhangen. Aber es wird diess auch zweitens aus Gottes Vollkommenheit bewiesen, weil es ohne allen Zweifel wahr ist, dass Gott Alles ebenso vollkommen hervorbringen kann, wie es in seiner Vorstellung begriffen ist; und gleichwie die Dinge, die von ihm verstanden werden, nicht vollkommener von ihm verstanden werden können, als er sie versteht, ebenso können auch alle Dinge nur so vollkommen von ihm hervorgebracht werden, dass sie durch ihn nicht vollkommener entstehen können. Zweitens, wenn wir schliessen, dass Gott das, was er gethan hat, zu thun nicht habe unterlassen können, so folgern wir diess aus seiner Vollkommenheit, da in Gott das, was er thut, zu unterlassen, eine Unvollkommenheit seyn würde, ohne doch in Gott die minder vorzügliche veranlassende Ursache zu setzen, die ihn zum Thun bewogen haben sollte — denn dann wäre er nicht Gott.

Doch nun entsteht wieder die Streitfrage, nämlich ob Gott Alles das, was in seiner Vorstellung ist und was er so vollkommen thun kann, ob er das, sage ich, zu thun auch unterlassen könne, und ob es zu unterlassen in ihm eine Vollkommenheit ist. Nun sagen wir, dass weil Alles, was geschieht, von Gott gethan wird, es auch nothwendigerweise von ihm vorherbestimmt seyn müsse, da er sonst veränderlich wäre, was in ihm eine grosse Unvollkommenheit seyn würde; und dass diese Vorherbestimmtheit durch ihn von aller Ewigkeit her seyn müsse, in welcher Ewigkeit es kein Vor oder Nach giebt. Daraus folgt sicher, dass Gott von

vornherein auf keine andere Art die Dinge habe vorherbestimmen können, als sie von Ewigkeit her bestimmt sind, und dass Gott weder vor dieser noch ohne diese Beschränkung habe seyn können. Wenn ferner Gott etwas zu thun unterlassen sollte, so müsste diess aus einer Ursache in ihm oder aus keiner Ursache geschehen: ist jenes der Fall, so muss er nothwendigerweise es zu thun unterlassen, wenn nicht, so muss er es nothwendigerweise nicht unterlassen, wie an sich klar ist. Weiter ist es eine Vollkommenheit in einem geschaffenen Dinge, zu seyn und von Gott verursacht zu seyn, denn von allen Unvollkommenheiten ist das Nichtseyn die grösste Unvollkommenheit, und da das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge der Wille Gottes ist, so würde freilich auch, wenn Gott wollte, dass diese Sache nicht wäre, deren Heil und Vollkommenheit in dem Nichtseyn bestehen, was aber sich selbst widerspricht. Wir behaupten also, Gott könne nicht unterlassen zu thun, was er thut, was Einige für eine Lästerung und Verkleinerung Gottes erachten. Doch diese Rede kommt daher, dass nicht recht begriffen wird, worin die wahre Freiheit besteht, welche keineswegs, wie Jene wähnen, darin besteht, etwas Gutes oder Böses thun oder unterlassen zu können; sondern die wahre Freiheit ist allein oder nichts Anderes als die erste Ursache, die von nichts Anderm gedrängt oder gezwungen wird und durch ihre Vollkommenheit allein Ursache aller Vollkommenheit ist; und dass folglich Gott, wenn er Jenes zu thun unterlassen könnte, nicht vollkommen seyn würde. Denn das Gutthun oder die Vollkommenheit in dem, was er hervorbringt, zu unterlassen, könnte [1] in ihm nur aus Mangel stattfinden. Dass also Gott die einzige freie Ursache ist, ist nicht allein aus dem klar, was wir gesagt haben, sondern auch daraus, dass es nämlich ausser ihm keine äussere Ursache giebt, die ihn zwingen oder nöthigen könnte, welches Alles bei den geschaffenen Dingen nicht stattfindet.

Hiergegen wird auf folgende Weise argumentirt. Das Gute ist darum allein gut, weil Gott es will, und da sich dieses so verhält, kann er freilich wohl bewirken, dass das Böse gut sey. Doch schliesst diese Argumentation gerade so bündig, als ob ich sagte: weil Gott will, dass er Gott sey, darum ist er Gott; also ist es in seiner Macht, kein Gott zu seyn, was doch die Unge-

[1] Im Holländischen: kan; zu mehrerer Deutlichkeit wurde obige Uebersetzung gewählt. (A. d. Ue.)

reimtheit selber ist. Ferner, wenn die Menschen Etwas thun, und man sie fragt, warum sie es thun, so ist die Antwort, weil die Gerechtigkeit es so erheischt. Fragt man dann, warum die Gerechtigkeit oder besser die erste Ursache Alles dessen, was gerecht ist, es so erheischt, so muss die Antwort seyn, dass die Gerechtigkeit es so will. Aber kann denn die Gerechtigkeit wohl unterlassen, gerecht zu seyn? Keineswegs, denn dann könnte sie nicht Gerechtigkeit seyn. Diejenigen aber, welche sagen, dass Gott alles dasjenige, was er thut, desshalb thut, weil es in sich selbst gut ist, diese, sage ich, werden möglicherweise denken, mit uns nicht verschiedener Meinung zu seyn. Jedoch ist's davon noch fern, da sie Etwas Gott vorausstellen, dem er verpflichtet oder verbunden seyn soll, nämlich eine Ursache, die fordert, dass dieses gut und wieder jenes gerecht ist und seyn soll.[1]

Wiederum entsteht nun die Streitfrage, ob nämlich Gott, wenngleich alle Dinge von ihm auf eine andere Weise von Ewigkeit her geschaffen oder angeordnet und vorher bestimmt worden wären, als sie nun sind, ob er dann, sage ich, ebenso vollkommen seyn würde. Darauf dient zur Antwort, dass, wenn die Natur von aller Ewigkeit her auf eine andere als die nun stattfindende Weise geschaffen worden wäre, nach der Lehre derer, die Gott Willen und Verstand zuschreiben, nothwendig auch folgen müsste, dass Gott alsdann Beides, einen andern Willen und einen andern Verstand, damals gehabt haben müsste, in Folge dessen er es anders gemacht haben würde, und so ist man denn gezwungen zu urtheilen, dass Gott jetzt anders sich verhalte[2] als damals, und damals anders als jetzt, so dass, wenn wir setzen, er sey jetzt das Allervollkommenste, gezwungen sind zu sagen, dass er es dann nicht wäre, wenn er Alles anders schüfe.

Alles dieses nun, da es sehr handgreifliche Ungereimtheiten in sich enthält, kann keineswegs auf Gott, der von vornherein und in alle Ewigkeit unveränderlich ist, gewesen ist und bleiben wird, passen. Es wird diess ferner von uns aus der gegebenen Definition der freien Ursache bewiesen, welche nicht darin besteht, Etwas thun und lassen zu können, sondern allein darin,

[1] Die in meiner Ausgabe aus Cod. B. aufgenommene Correctur goed für god muss nach Sigwarts richtiger Bemerkung (a. a. O. p. 39. 40. Anm.) aufgegeben und „God“ restituirt werden. (A. d. Ue.)

[2] Im Holländischen: gesteld is, wahrscheinlich aus dem lateinischen sese habere, da Spinoza schwerlich „constitutum esse“ von Gott schrieb. (A. d. Ue.)

von nichts Anderm abzuhangen; so dass Alles, was Gott thut, von ihm als von der allerfreiesten [1] Ursache gethan und hervorgebracht wird. Wenn er nun die Dinge von vornherein anders, als sie jetzt sind, gemacht hätte, so müsste wohl folgen, dass er zu einer Zeit unvollkommen gewesen wäre, was falsch ist. Denn da Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so muss Etwas in ihm seyn, wodurch er dasjenige thut, was er thut und zu thun nicht unterlassen kann. Wenn wir nun sagen, dass die Freiheit nicht darin besteht, Etwas zu thun oder nicht zu thun, und weil wir weiter gezeigt haben, dass dasjenige, was ihn etwas thun macht, nichts Anderes seyn kann, als seine eigene Vollkommenheit selbst, so schliessen wir, dass wenn es nicht seine Vollkommenheit wäre, die ihn solches thun machte, die Dinge nicht seyn oder geworden seyn würden, um das zu seyn, was sie nun sind. Dieses ist ebenso viel, als wenn man sagte: Wenn Gott unvollkommen wäre, so würden die Dinge anders seyn, als sie jetzt sind.

So viel von dem ersten Attribut Gottes. Wir werden nun zu Gottes zweitem Attribut übergehen, das wir in Gott eigen nennen, und zusehen, was wir darüber zu sagen haben, und so weiter bis zum Ende.

Fünftes Capitel.

Von Gottes Vorsehung.

Das zweite Attribut Gottes, das wir ihm eigen nennen, ist die Vorsehung, welche für uns nichts Anderes ist, als das Streben, was wir in der ganzen Natur und in allen besonderen Dingen finden, auf die Erhaltung und Bewahrung seines eigenen Seyns auszugehen. Denn es ist offenbar, dass kein Ding aus seiner eigenen Natur nach seines Selbstes Vernichtung trachten kann, sondern dass im Gegentheil jedes Ding in sich das Streben hat, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten und zu einem besseren zu bringen. So dass wir nun auf Grund dieser unserer Definition eine allgemeine und eine besondere Vorsehung annehmen. Die allgemeine Vorsehung ist die, durch welche ein jedes Ding, sofern es ein Theil der ganzen Natur ist, hervorgebracht und unterhalten

[1] Im Holländischen steht allerwyste (van Vloten übersetzt daher sapientissima) doch ist dafür wohl zweifellos allervryste zu setzen, welche Lesart ich denn auch ohne Weiteres angenommen habe. (A. d. Ue.)

wird. Die besondere Vorsehung ist das Streben, die ein jedes besondere Ding hat, sein eigenes Seyn zu bewahren, insofern es nicht als ein Theil der Natur, sondern als ein Ganzes aufgefasst wird. Diess kann mit folgendem Beispiel erläutert werden. Für alle Glieder eines Menschen wird, sofern sie Theile des Menschen sind, Vorsehung und Fürsorge geübt, was die allgemeine Vorsehung ist; und die besondere Vorsehung ist das Streben, das ein jedes besondere Glied als ein Ganzes und nicht als ein Theil des Menschen hat, seine eigene Wohlfahrt zu bewahren und zu erhalten.

Sechstes Capitel.

Von Gottes Vorherbestimmung.

Das dritte Attribut Gottes ist, sagen wir, die göttliche Vorherbestimmung.

1) Bereits haben wir bewiesen, dass Gott das, was er thut, zu thun nicht unterlassen kann; dass er nämlich Alles so vollkommen geschaffen hat, dass es nicht vollkommener seyn kann. 2) Und ferner, dass kein Ding ohne ihn bestehen oder verstanden werden kann.

Es muss nun untersucht werden, ob es in der Natur zufällige Dinge giebt, nämlich ob es Dinge giebt, die geschehen und auch nicht geschehen können. Zweitens, ob es wohl irgend ein Ding giebt, bei dem wir nicht fragen können, warum es sey.

Dass es aber keine zufälligen Dinge giebt, beweisen wir so:

Von dem, welches zu seyn keine Ursache hat, ist unmöglich, dass es sey. Nun hat Etwas, das zufällig ist, keine Ursache. Folglich —

Der Obersatz ist über allem Streit. Den Untersatz beweisen wir so:

Wenn Etwas, das zufällig ist, eine bestimmte und gewisse Ursache zu seyn hat, muss es auch nothwendig seyn. Nun ist es widersprechend, dass Etwas zugleich zufällig und nothwendig ist. Also —

Vielleicht wird Jemand sagen, dass etwas Zufälliges zwar keine bestimmte und gewisse Ursache, wohl aber eine zufällige habe. Wenn diess so wäre, so müsste es entweder im vertheilten oder im zusammengesetzten Sinne stattfinden, dass nämlich entweder das Daseyn der Ursache, nicht sofern sie Ursache ist, zu-

fällig ist, oder dass es zufällig ist, dass dasjenige, welches in der Natur nothwendig ist, eine Ursache davon seyn soll, dass das zufällige Etwas geschieht. Doch Beides, das Eine wie das Andere, ist falsch, denn was das Erste anbelangt, so muss, wenn das Zufällige darum zufällig ist, weil seine Ursache zufällig ist, die Ursache wiederum auch zufällig seyn, weil die Ursache, die sie verursacht hat, auch zufällig ist, und so fort ins Unendliche. Und weil wir eben schon bewiesen haben, dass Alles nur von einer einzigen Ursache abhängt, so müsste dann auch diese Ursache zufällig seyn, was offenbar falsch ist.

Was das Zweite anbelangt, so war es, wenn die Ursache nicht mehr bestimmt war, das Eine als das Andere hervorzubringen d. h. diess Etwas hervorzubringen oder hervorzubringen zu unterlassen, auch überhaupt unmöglich, dass sie es sowohl hervorbringen als auch hervorzubringen unterlassen konnte, was widersprechend ist.

Was nun den obigen zweiten Punkt anlangt, dass es in der Natur nichts gebe, wovon man nicht fragen kann, warum es sey, so geben wir damit kund, dass wir zu untersuchen haben, durch welche Ursache Etwas wirklich ist; denn wenn sie nicht wäre, wäre es jenem Etwas unmöglich zu seyn.

Diese Ursache nun müssen wir entweder in dem Dinge oder ausser demselben suchen. Wenn man aber nach der Regel fragt, um die Untersuchung zu führen, so sagen wir, dass überhaupt keine nöthig zu seyn scheint, denn wenn das Daseyn zur Natur des Dinges gehört, so ist es sicher, dass wir dann die Ursache nicht ausser ihm suchen müssen. Wenn es sich aber mit diesem Etwas nicht so verhält, so müssen wir die Ursache freilich ausser ihm suchen. Da nun das Erste Gott allein zukommt, so wird damit bewiesen [wie wir solches vorher schon gethan haben], dass nämlich Gott allein die erste Ursache von Allem ist. Und hieraus erhellt dann ferner, dass dieser und jener Wille des Menschen [denn das Daseyn des Willens gehört nicht zu seinem Wesen] auch eine äussere Ursache haben müsse, von der er nothwendig bestimmt wird. Dass diess so sey, erhellt denn auch aus Allem, was wir in diesem Kapitel gesagt haben, und es wird noch mehr erhellen, wenn wir im zweiten Theil von der Freiheit des Menschen handeln und sprechen werden.

Diesem Allen wird von Anderen eingeworfen: Wie ist es möglich, dass Gott, der aufs höchste vollkommen und die einzige Ursache, Anordner und Fürsorger von Allem genannt wird, zulasse, dass trotz dessen überall eine solche Verwirrung in der

Natur erblickt werde? Und auch, warum er den Menschen nicht so geschaffen habe, dass er nicht sündigen konnte?

Das Erste anlangend, dass Verwirrung in der Natur ist, so kann diess nicht mit Recht behauptet werden, da Niemanden alle Ursachen der Dinge bekannt sind, so dass er darüber urtheilen könnte. Dieser Einwurf entsteht aber aus derjenigen Unwissenheit, der zufolge allgemeine[1] Vorstellungen aufgestellt werden, mit denen, so meint man, die besonderen Dinge übereinstimmen müssen, um vollkommen zu seyn. Diese Vorstellungen werden dann in den Verstand Gottes gesetzt, wie viele Nachfolger Plato's gesagt haben, dass nämlich diese allgemeinen Vorstellungen [wie Vernünftig, Thier und dergleichen] von Gott geschaffen seyen. Und obschon die, welche Aristoteles folgen, dagegen bemerken, dass diese Dinge keine wirklichen, sondern nur Gedankenwesen sind, so werden sie doch häufig von ihnen als (wirkliche) Dinge betrachtet, da sie deutlich erklärt haben, dass seine Vorsehung sich nicht auf die besonderen Dinge, sondern allein auf die Arten erstreckt, wie z. B. dass Gott seine Vorsehung nie über den Bucephalus u. s. w., sondern allein über das ganze Pferdegeschlecht gehabt habe. Sie sagen auch, dass Gott keine Wissenschaft von den besonderen und vergänglichen Dingen habe, dagegen wohl von den allgemeinen, die nach ihrer Meinung unvergänglich sind. Doch haben wir diess bei ihnen mit Recht für Unwissenheit anzusehen, weil nur alle besonderen Dinge eine Ursache haben, nicht aber die allgemeinen, da diese nichts sind.

Ist Gott also allein die Ursache und Vorsehung der besonderen Dinge, so würden auch die besonderen Dinge, wenn sie mit einer andern Natur übereinstimmen müssten, nicht mit ihrer eigenen Natur übereinstimmen können und folglich nicht das seyn, was sie in Wahrheit sind. Wenn Gott z. B. alle Menschen so geschaffen hätte, wie Adam vor dem Sündenfall, so hätte er dann auch nur Adam und nicht Petrus noch Paulus geschaffen, während es im Gegentheil die rechte Vollkommenheit in Gott ist, dass er allen Dingen vom kleinsten bis zum grössesten ihre Wesenheit giebt, oder, um es besser auszudrücken, dass er alles auf vollkommene Weise in sich selbst hat.

Was das Andere anbelangt, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, dass sie nicht sündigen, so dient darauf zur Antwort, dass Alles, was auch von der Sünde gesagt wird, nur

[1] D. h. abstrakte. (A. d. Ue.)

allein in Hinsicht auf uns gesagt wird, sofern wir nämlich zwei Dinge miteinander oder unter verschiedenen Hinsichten vergleichen, wie, wenn z. B. Jemand ein Uhrwerk geschickt gemacht hat, zu schlagen und die Stunden anzuzeigen und diess Werk mit der Absicht des Verfertigers wohl übereinkommt, so sagt man, es sey gut; und wo nicht, so sagt man, es sey schlecht: dennoch kann es selbst (im letzteren Falle) auch gut seyn, wenn es nur des Verfertigers Absicht gewesen war, es verwirrt und zu unrechter Zeit schlagen zu machen.

Wir schliessen also und sagen, dass Petrus nothwendig mit der Vorstellung von Petrus und nicht mit der des Menschen (überhaupt) übereinkommen müsse, und dass gut und schlecht und Sünde nichts anderes als Modi des Denkens seyen und nicht Dinge oder Etwas, das Daseyn hat, wie wir diess vielleicht im Folgenden noch weitläuftiger zeigen werden. Denn alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur giebt, sind vollkommen.

Siebentes Capitel.

Von den Attributen, die Gott nicht zugehören.

Wir wollen jetzt von denjenigen Attributen[1] zu sprechen anfangen, welche gemeiniglich Gott beigelegt werden und ihm doch nicht zugehören, wie auch von denen, durch welche man Gott zu beweisen sucht, aber vergeblich, und ferner von den Gesetzen der richtigen Definition.

[1] Was die Attribute anlangt, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen seyn muss. Dass diess nothwendig so seyn müsse, davon überzeugt uns klar und deutlich die Vernunft; doch dass von allen diesen unendlichen (Attributen) uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung. Alles ferner, was Gott gemeiniglich zugeschrieben wird, sind nicht Attribute, sondern nur gewisse Modi, die ihm beigelegt werden mögen, sey es in Betreff von Allem d. h. aller seiner Attribute, sey es in Betreff eines Attributes: in Betreff aller, wie dass er ewig, durch sich selbst bestehend, unendlich, Ursache von Allem, unveränderlich sey; in Betreff eines, wie dass er allwissend, weise u. s. w. sey, was zum Denken; und wieder, dass er überall sey, Alles erfülle u. s. w., was zur Ausdehnung gehört.
(A. d. h. M.)

Um diess zu thun, werden wir uns nicht viel um die Phantasiebilder bekümmern, welche die Menschen gemeiniglich von Gott haben, sondern nur kurz untersuchen, was die Philosophen uns davon zu sagen wissen. Diese nun haben Gott als ein durch sich selbst bestehendes Wesen definirt, als Ursache aller Dinge, allwissend, allmächtig, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit u. s. w. Doch bevor wir an diese Untersuchung gehen, wollen wir vorher zusehen, was sie uns zugeben.

Zuerst sagen sie, dass von Gott keine wahre oder regelrechte Definition gegeben werden kann, weil nach ihnen jede Definition nur aus Geschlecht und (specifischem) Unterschied bestehen kann; und da Gott keine Species irgend eines Geschlechtsbegriffes sey, so könne er auch nicht richtig oder regelrecht definirt werden.

Zum Andern sagen sie, Gott könne nicht definirt werden, weil die Definition den Gegenstand rein für sich und bejahend darstellen muss, und da wir nun nach ihrer Behauptung von Gott nicht bejahender, sondern nur verneinender Weise Etwas wissen können, so soll desshalb von Gott keine regelrechte Definition gegeben werden können.

Ausserdem wird von ihnen noch gesagt, dass Gott niemals *a priori* bewiesen werden kann, weil er keine Ursache hat, sondern nur auf wahrscheinliche Art oder aus seinen Wirkungen.

Da sie uns mit diesen ihren Aufstellungen genugsam an die Hand geben, dass sie eine sehr kleinliche und geringfügige Erkenntniss von Gott haben, so wollen wir denn nun ihre Definition einmal untersuchen.

Zuerst sehen wir nicht, dass sie uns irgend welche Attribute oder Eigenschaften geben, durch welche der Gegenstand [nämlich Gott] erkannt wird, was er ist,[1] sondern nur einige Eigenschaften, welche wohl zur Sache gehören, aber gar nicht erklären, was er ist. Denn obschon Gott allein eigen ist, durch sich selbst bestehend, Ursache aller Dinge, das höchste Gut, ewig und unveränderlich zu seyn, so können wir doch nicht durch diese Eigenheiten wissen, was dasjenige Wesen sey und welche Attribute dasjenige habe, dem diese Eigenheiten zugehören.

[1] Versteht sich, wenn man ihn in Hinsicht alles dessen, was er ist, oder aller seiner Attribute nimmt. Siehe hierüber pag. 497.

(A. d. h. M.)

Es wird nun auch Zeit seyn, einmal dasjenige in Betracht zu ziehen, was sie Gott zuschreiben, das ihm aber nicht zukommt, als da ist allwissend, barmherzig, weise u. s. w., welche Dinge, weil sie nur gewisse Modi des denkenden Wesens sind und ohne die Substanzen, von deren Wesen sie sind, weder bestehen noch verstanden werden können, darum auch demjenigen, welcher ein durch nichts als durch sich selbst bestehendes Wesen ist, nicht beigelegt werden können.

Endlich nennen sie ihn das höchste Gut; doch wenn sie darunter etwas Anderes verstehen, als sie schon angeführt haben, nämlich dass Gott unveränderlich und die Ursache aller Dinge ist, so sind sie in ihren eigenen Begriffen verwirrt gewesen, oder haben sich selbst nicht verstehen können, welches sich aus ihrem Irrthum hinsichtlich dessen, was gut und schlecht ist, herschreibt. Denn sie meinen, dass der Mensch selbst und nicht Gott die Ursache seiner Sünden und Schlechtigkeit sey, was zufolge dessen, was wir schon bewiesen haben, nicht der Fall seyn kann. Oder wir sind anzunehmen genöthigt, dass der Mensch dann auch Ursache seiner selbst sey. Doch wird diess noch besser erhellen, wenn wir später vom Willen des Menschen handeln.

Es wird aber nöthig seyn, ihre Scheingründe, soweit sie ihre Unwissenheit in der Gotteskenntniss zu beschönigen suchen, aufzulösen.

Zuerst sagen wir also, dass eine regelrechte Definition aus Geschlecht und Unterschied bestehen muss. Obschon diess nun von allen Logikern zugegeben wird, so weiss ich doch nicht, woher sie es haben. Denn wenn es wahr wäre, so würde man sicherlich nichts wissen können, weil wir, wenn wir ein Ding immer erst vollständig durch die aus Geschlecht- und Artunterschied bestehende Definition kennen lernen müssten, alsdann niemals das oberste Geschlecht, welches kein anderes Geschlecht weiter über sich hat, vollständig erkennen würden; wenn nun das oberste Geschlecht, welches die Ursache der Erkenntniss aller andern ist, nicht gekannt wird, so können noch viel weniger die andern Dinge, welche aus jenem Geschlecht Erklärung finden, begriffen oder erkannt werden. Da wir jedoch frei sind und uns an die Lehrsätze Jener keineswegs gebunden erachten, so wollen wir, der wahren Logik gemäss, andere Gesetze des Definirens aufstellen, nämlich der Eintheilung gemäss, welche wir von der Natur machen.

Nun haben wir bereits erkannt, dass die Attribute [oder wie

Andere sie nennen, Substanzen] Dinge sind oder, um besser und eigentlicher zu sprechen, ein durch sich selbst bestehendes Wesen, das sich desshalb durch sich selbst sich selbst kund giebt und offenbart. Von den andern Dingen sehen wir, dass sie nur Modi der Attribute sind, ohne welche sie weder bestehen noch begriffen werden können. Desshalb muss es zwei Arten oder Klassen von Definitionen geben. Nämlich

1) Von den Attributen, die eines von Selbst bestehenden Wesens sind, welche keinen Geschlechtsbegriff oder irgend Etwas, wodurch sie besser begriffen oder erklärt werden, bedürfen; denn da sie Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens sind, werden sie auch durch sich selbst erkannt.

2) Derjenigen Dinge, die nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind, und durch welche sie auch als durch ihre Geschlechtsbegriffe begriffen werden müssen.

So viel über die Lehre Jener von der Definition.

Was das Andere anlangt, dass Gott von uns (nicht)[1] mit adaequater Erkenntniss soll erkannt werden können, so ist von Descartes darauf hinlänglich in seiner Entgegnung auf den diesen Gegenstand betreffenden Einwand geantwortet worden.

Und ferner auf das Dritte, dass Gott nicht *a priori* sollte bewiesen werden können, so ist von uns darauf auch schon oben geantwortet worden: — da Gott Ursache seiner selbst ist, so ist es ausreichend, dass wir ihn durch sich selbst beweisen: und dieser Beweis ist auch viel bündiger, als der aposteriorische, der gemeiniglich nur durch äussere Ursachen geschieht.

Achtes Capitel.

Von der schaffenden Natur.

Nunmehr wollen wir, ehe wir zu etwas Anderem übergehen, kürzlich die ganze Natur in eine schaffende und in eine geschaffene eintheilen.

Unter der schaffenden Natur verstehen wir ein Wesen, das wir durch es selbst, und ohne etwas Anderes, als es selbst, nöthig

[1] Diess „nicht“ muss in der holländischen Uebersetzung, vielleicht des folgenden „mit“ wegen, ausgefallen seyn. (A. d. Ue.)

zu haben [wie auch alle Attribute, die wir bisher ihm zuertheilt haben], klar und deutlich begreifen — welches Gott ist; gleichwie auch die Thomisten Gott darunter verstanden haben, nur dass ihre schaffende Natur ein [von ihnen so genanntes] Wesen ausser allen Substanzen war.

Die geschaffene Natur werden wir in zwei, nämlich in die allgemeine und in die besondere eintheilen. Die allgemeine besteht in allen den Modis, die unmittelbar von Gott abhangen, wovon wir im folgenden Capitel handeln werden. Die besondere besteht in allen den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden, so dass die geschaffene Natur, um recht begriffen zu werden, der Substanzen bedarf.

Neuntes Capitel.

Von der geschaffenen Natur.

Was nun die allgemeine geschaffene Natur anbetrifft oder die Modi oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhangen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung [1] im Stoff und den Verstand im denkenden Dinge. Von ihnen sagen wir, dass sie von aller Ewigkeit gewesen sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden. Wahrlich ein Werk so gross, wie es der Grösse des Werkmeisters geziemte!

Was nun insbesondere die Bewegung anbetrifft, da diese mehr eigentlich in die Abhandlung von der Naturwissenschaft als hierher gehört, wie dass sie von aller Ewigkeit her dagewesen ist und in Ewigkeit unverändert bleiben wird, dass sie in ihrer Art unendlich ist, und dass sie durch sich selbst nicht bestehen oder begriffen werden kann, sondern allein mittels der Ausdehnung — von dem Allen, sage ich, werden wir hier nicht handeln, sondern darüber nur diess sagen: dass sie ein Sohn, Geschöpf oder Produkt, unmittelbar von Gott geschaffen, ist.

[1] Anmerk. Was hier von der Bewegung im Stoff gesagt wird, ist nicht im eigentlichen Sinne gesagt, denn der Autor erwartet, davon noch die Ursache zu finden, wie er sie a posteriori einigermassen schon gefunden hat; doch mag es hier auch so stehn, weil Nichts darauf gegründet oder davon abhängig ist. (A. d. h. M.)

Den Verstand in dem denkenden Dinge betreffend, so ist dieser, ebenso wie die erstere, auch ein Sohn, Geschöpf oder unmittelbares Produkt Gottes, auch von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unverändert bleibend. Dessen Attribut ist aber nur eins, nämlich Alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu begreifen, woraus eine unendliche oder allervollkommenste Zufriedenheit unveränderlich entspringt, welche, was sie thut, zu thun nicht unterlassen kann. Obgleich nun diess, was wir hier gesagt haben, hinlänglich klar durch sich selbst ist, so werden wir es doch nachher in der Abhandlung von den Affecten der Seele klarer nachweisen und darum hier nicht mehr davon sagen.

Zehntes Capitel.

Was gut und schlecht ist.

Um nun einmal kurz zu sagen, was gut und schlecht an sich selbst ist, werden wir so anfangen: Gewisse Dinge sind in unserm Verstande und nicht in der Natur; und so sind diese denn auch nur unser eigenes Werk und dienen dazu, die Dinge deutlich zu begreifen, worunter wir alle Verhältnisse begreifen, die sich auf verschiedene Dinge beziehen, und diese nennen wir Gedankendinge. Nun ist die Frage, ob gut oder schlecht unter die Gedankendinge oder unter die wirklichen Wesen gehören? Da nun gut und schlecht nichts Anders als Verhältnisse ausdrücken, so ist es ausser Zweifel, dass sie unter die Gedankendinge gesetzt werden müssen, denn man nennt niemals Etwas gut, als in Hinsicht auf ein Anderes, das nicht so gut ist oder uns nicht so nützlich als etwas Anderes. Denn so sagt man, dass ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht eines, der besser ist, oder auch, dass ein Apfel schlecht ist, nur in Hinsicht auf einen andern, der gut oder besser ist. Diess Alles würde unmöglich gesagt werden können, wenn besser oder gut nicht wäre, in Bezug worauf es so genannt wird. Wenn man also sagt, dass Etwas gut sey, so ist das nicht anders gemeint, als dass es mit der allgemeinen Vorstellung, welche wir von solchen Dingen haben, gut übereinkommt: und darum müssen die Dinge, wie wir schon vorher gesagt haben, mit ihren besondern Vorstellungen übereinkommen, deren Wesen eine vollkommene Wesenheit seyn muss,

und nicht mit der allgemeinen, weil sie sonst gar nicht seyn würden.

Obschon die Sache für uns ganz klar ist, wollen wir doch, um, was wir gesagt haben, zu bekräftigen, zum Abschluss des Gesagten noch folgenden Beweis hinzufügen:

Alle Dinge, die in der Natur sind, sind entweder wirkliche Dinge oder Handlungen.

Nun sind gut und schlecht weder Dinge noch Handlungen.

Desshalb sind gut und schlecht nicht in der Natur. Denn wenn gut und schlecht Dinge oder Handlungen wären, so müssten sie ihre Definitionen haben.

Aber von gut und schlecht, wie z. B. von der Güte des Petrus und der Schlechtigkeit des Judas, giebt es für uns ausser der Wesenheit des Petrus und Judas keine Definition, denn diese allein ist in der Natur, und jene sind ohne ihre Wesenheit nicht zu definiren.

Daraus folgt also — wie oben — dass gut und schlecht keine Dinge oder Handlungen sind, die in der Natur sich finden.

Zweiter Theil.

Vom Menschen und was ihm zugehört.

Vorrede.

Nachdem wir im ersten Theil von Gott und von den allgemeinen und unendlichen Dingen geredet haben, werden wir in diesem zweiten Theile zur Abhandlung der besondern und beschränkten Dinge kommen; doch nicht aller, weil deren unzählige sind, sondern wir werden allein von denjenigen handeln, die den Menschen betreffen, und da zuerst bemerken, was der Mensch ist, inwiefern er aus gewissen Modis besteht, die aus den beiden von uns in Gott wahrgenommenen Attributen begriffen werden.

Ich sage, aus gewissen Modis, weil ich keineswegs der Ansicht bin, dass der Mensch, insofern er aus Geist, Seele [1] oder

[1] 1. Unsere Seele ist entweder eine Substanz oder ein Modus. Sie ist keine Substanz, denn wir haben schon bewiesen, dass es keine beschränkte Substanz in der Natur geben kann. Also ist sie ein Modus.

2. Ist die Seele ein Modus, so muss sie dieses seyn entweder von der substantiellen Ausdehnung oder vom substantiellen Denken. Sie ist es nicht von der substantiellen Ausdehnung, denn — u. s. w. Also ist sie es vom Denken.

3. Das substantielle Denken, da es nicht beschränkt seyn kann, ist unendlich vollkommen in seiner Art und ein Attribut Gottes.

4. Das vollkommene Denken muss von all und jedem wirklich seyenden Dinge, sowohl von den Substanzen als von deren Modis ohne Ausnahme Erkenntniss, Vorstellung, Denkmodus haben.

5. Wir sagen: des „wirklich Seyenden", weil wir hier nicht von derjenigen Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. reden, welche die ganze Natur aller Wesen im Zusammenhang ihres Wesens, ohne deren beson-

Körper besteht, eine Substanz ist; da wir oben zu Anfang dieses Werkes gezeigt haben: 1) dass keine Substanz einen Anfang haben kann; 2) dass die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und endlich 3) dass es nicht zwei gleiche Substanzen geben kann. Da nun der Mensch nicht von Ewigkeit her gewesen ist, da er beschränkt und vielen (andern) Menschen gleich ist, kann er keine Substanz seyn. So dass Alles, was er vom Denken hat, nur Modi des denkenden Attributes sind, das wir Gott beigelegt haben. Und wiederum Alles, was er von Form, Bewegung und andern Dingen besitzt, ist gleichfalls von dem andern Attribut, das wir Gott beigelegt haben.

deres Daseyn erkennt, sondern nur von der Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. der besonderen Dinge, so wie sie jedesmal ins Daseyn kommen.

6. Diese Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. jedes besonderen, wirklich seyenden Dinges ist, so sagen wir, die Seele von jedem dieser besonderen Dinge.

7. All und jedes besondere Ding, welches zum wirklichen Daseyn gelangt, erlangt solches durch Bewegung und Ruhe; und dieser Art sind alle die Modi in der substantiellen Ausdehnung, welche wir Körper nennen.

8. Die Verschiedenheit derselben (Modi) entsteht allein durch ein anderes und wieder anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe, wovon diess so und nicht anders, diess dieses und nicht jenes ist.

9. Aus diesem Verhältniss von Bewegung und Ruhe entsteht auch seiner Wirklichkeit nach dieser unser Körper, von dem es dann nicht weniger als von allen andern Dingen eine Erkenntniss, Vorstellung u. s. w. im denkenden Dinge geben muss; und sofort denn auch unsere Seele.

10. Aber dieser unser Körper war in einem andern Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, wie er noch ungeboren war, als wie er später war, und wieder wird er aus einem andern bestehen, wenn wir todt sind. Doch war nicht weniger damals und wird dann wieder seyn eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. unseres Körpers in dem denkenden Dinge, als sie jetzt ist, wenn auch keineswegs dieselbe, weil er nun in Bezug auf Bewegung und Ruhe ein anderes Verhältniss hat.

11. Um also eine solche Vorstellung, Erkenntniss, Modus des Denkens im substantiellen Denken zu verursachen, wie diese unsere (Seele) ist, wird nicht etwa irgend ein beliebiger Körper erfordert [denn sonst müsste er anders erkannt werden, als der Fall ist], sondern gerade ein solcher Körper, der sich in Beziehung auf Bewegung und Ruhe so verhält, und kein anderer; denn wie der Körper, ebenso ist auch die Seele, die Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. beschaffen.

12. Wenn ein solcher Körper also seine Proposition, wie z. B. von Eins zu Drei, hat und behält, so wird dieser Körper und Seele dem unsrigen gleich seyn: indem er wohl beständiger Veränderung unter-

Obgleich nun Einige daraus, dass die Natur des Menschen ohne die Attribute, von denen wir zugeben, dass sie Substanz sind, nicht bestehen oder begriffen werden kann, zu beweisen suchen, dass der Mensch eine Substanz sey, so hat diess doch keine andere Stütze, als falsche Unterstellungen. Denn da die Natur des Stoffes oder Körpers schon da gewesen ist, ehe die Form dieses menschlichen Körpers da war, so kann jene auch nicht dem menschlichen Körper eigen seyn, weil es klar ist, dass zu der Zeit, als der Mensch noch nicht war, sie nimmermehr zur Natur des Menschen gehören konnte. Und wenn man als Grundsatz aufstellt, dass dasjenige, ohne welches ein Ding weder bestehen noch begriffen werden kann, zur Natur des Dinges gehöre, so verneinen wir denselben; denn wir haben bereits bewiesen, dass ohne Gott kein Ding bestehen oder begriffen werden kann, d. h. Gott muss zuvor seyn und begriffen werden, ehe diese besonderen Dinge sind oder begriffen werden. Auch haben wir gezeigt, dass die Geschlechtsbegriffe nicht zur Natur der Definition gehören, sondern dass diejenigen Dinge, die ohne andere nicht bestehen können, auch ohne dieselben nicht begriffen werden. Wenn sich diess nun so verhält, welche Regel sollen wir dann aufstellen, durch die man wissen kann, was zur Natur eines Dinges gehört? Die Regel ist diese: Dasjenige gehört zur Natur eines Dinges, ohne welches das Ding weder bestehen noch begriffen werden kann; doch genügt diess so allein nicht, sondern muss auf solche Art gefasst werden, dass das Urtheil sich immer um-

worfen ist, aber keiner so grossen, dass sie ausser den Grenzen von Eins zu Drei fällt. So viel er sich nun verändert, ebenso viel verändert sich auch jedesmal die Seele.

13. Und diese Veränderung von uns, welche durch andere auf uns wirkende Körper entsteht, kann nicht stattfinden, ohne dass die Seele, die sich alsdann auch beständig verändert, dieselbe gewahr wird; und diese Veränderung ist gerade das, was wir Gefühl nennen.

14. Wenn aber andere Körper so gewaltig auf den unsrigen einwirken, dass das Verhältniss der Bewegung von Eins zu Drei nicht bleiben kann, so ist das der Tod und die Vernichtung der Seele, sofern diese nämlich nur eine Vorstellung, Erkenntniss u. s. w. dieses mit solchem bestimmten Verhältniss von Bewegung und Ruhe versehenen Körpers ist.

15. Weil aber unsere Seele ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie auch diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben und sich mit Substanzen, die allezeit dieselben bleiben, vereinigend sich selbst ewig machen können. (A. d. h. M.)

kehren lässt, nämlich dass auch das Prädicat nicht ohne die Sache bestehen oder begriffen werden kann. Von diesen Modis also, aus denen der Mensch besteht, werden wir nun zu Anfang des folgenden ersten Kapitels zu handeln anfangen.

Erstes Capitel.

Von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen.

Um von den Modis, [1] aus welchen der Mensch besteht, zu reden anzufangen, wollen wir angeben, 1) was sie sind; 2) ihre Wirkungen und 3) ihre Ursache.

Was das Erste betrifft, so wollen wir mit denjenigen beginnen, welche uns zunächst bekannt sind, nämlich einigen Begriffen oder dem Bewusstseyn von der Erkenntniss unserer selbst und von Dingen, die ausser uns sind.

Diese Begriffe [2] erhalten wir entweder

I. durch den blossen Glauben [welcher Glaube entweder aus Erfahrung oder durch Hörensagen entspringt],

II. oder zum Andern erhalten wir sie auch durch den wahren Glauben,

III. oder drittens haben wir sie auch durch klare und deutliche Erkenntniss.

Der erste ist gemeiniglich dem Irrthum unterworfen.

Der zweite und die dritte, obschon unter einander verschieden, können beide doch nicht irren.

Doch um diess Alles deutlicher zu verstehen, wollen wir ein Beispiel, das von der Regel-de-tri hergenommen ist, geben — nämlich

1. Jemand [3] hat nur sagen gehört, dass man, wenn man in der Regel-de-tri die zweite Zahl mit der dritten multiplicirt und

[1] Die Modi, aus welchen der Mensch besteht, sind Begriffe, welche sich in Meinung, wahren Glauben und klare und deutliche Erkenntniss theilen, durch die Gegenstände, jeder nach seiner Art, hervorgebracht. (A. d. h. M.)

[2] Diese aus solchem Glauben entspringenden Begriffe werden im folgenden Capitel vorangestellt und hier wie dort als Meinung bezeichnet, was sie denn auch sind. (A. d. h. M.)

[3] Diese Erkenntniss meint nur, oder wie man gewöhnlich sagt, glaubt nur von Hörensagen. (A. d. h. M.)

dann mit der ersten dividirt, alsdann eine vierte Zahl findet, welche dasselbe Verhältniss zur dritten hat, wie die zweite zur ersten. Und obgleich derjenige, welcher ihm diess so vorsagte, lügen konnte, so hat er seine Arbeiten doch danach eingerichtet, und zwar ohne irgend welche Kenntniss weiter von der Regel-de-tri gehabt zu haben, als der Blinde von der Farbe. Und somit hat er Alles, was er darüber auch gesagt haben mag, hergeschwatzt, wie ein Papagei das, was man ihn gelehrt hat.

2. Ein Anderer,[1] von schnellerer Fassungskraft, lässt sich mit blossem Hörensagen nicht genügen, sondern stellt mittels irgend welcher besonderer Rechnungen die Probe an und schenkt erst, nachdem er diese als damit übereinstimmend gefunden hat, der Sache Glauben. Aber mit Recht haben wir gesagt, dass auch dieser dem Irrthum unterworfen ist. Denn wie kann er doch sicher seyn, dass die Erfahrung aus einigen besonderen (Fällen) ihm die Regel für Alles abgeben könne.

3. Ein Dritter,[2] welcher weder mit Hörensagen, weil das trügen kann, noch mit Erfahrung aus irgend einigen besonderen (Fällen), weil diese unmöglich die Regel ergeben, zufrieden ist, untersucht die Sache dem wahren Grunde nach, welche, wenn richtig gebraucht, niemals betrogen hat. Diese sagt ihm dann, dass wegen der Eigenschaft der Proportionalität dieser Zahlen es also und nicht anders habe seyn und geschehen können. Aber

4. Der Vierte,[3] welcher die allerklarste Erkenntniss besitzt, hat weder das Hörensagen, noch die Erfahrung, noch die logische Methode[4] nöthig, weil er durch seine Intuition sofort die Proportionalität in allen den Rechnungen sieht.

---

[1] Dieser meint oder glaubt nicht allein durch Hörensagen, sondern durch Erfahrung; und diess sind die beiden Arten der Meinenden. (A. d. h. M.)

[2] Dieser ist durch den wahren Glauben sicher, dass ihn nichts betrügen kann, und er ist der eigentlich Gläubige. (A. d. h. M.)

[3] Aber der Letzte ist der niemals Meinende, noch Gläubige, sondern der die Dinge selbst — nicht durch etwas Anderes, sondern durch sie selbst — intuitiv Erkennende. (A. d. h. M.)

[4] Im Holländischen „Kunst van reden,“ was v. Vloten mit „logica“ wiedergiebt; Spinoza schrieb wahrscheinlich „arte ratiocinandi,“ daher obige Uebersetzung. (A. d. Ue.)

Zweites Capitel.

Was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.

1. Wir wollen nun die Wirkungen der verschiedenen Erkenntnissarten, von denen wir im vorhergehenden Capitel gesprochen haben, abhandeln und dabei im Vorübergehen sagen, was Meinung, Glaube und klare Erkenntniss ist.

Die erste wird also von uns Meinung genannt, die zweite Glaube, aber die dritte ist diejenige, welche wir die wahre Erkenntniss nennen.

Die erste nennen wir Meinung, weil sie dem Irrthum unterworfen ist, und niemals in Bezug auf Etwas, dessen wir sicher sind, stattfinden kann, sondern auf das, wobei von Muthmassen und Dafürhalten gesprochen wird.

Die zweite nennen wir Glauben, weil die Dinge, welche wir durch die Vernunft allein fassen, von uns nicht gesehen werden, sondern uns nur durch verstandesmässige Ueberzeugung bekannt sind, dass es so und nicht anders seyn müsse.

Klare Erkenntniss aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftgemässe Ueberzeugung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst geschieht: sie geht den andern weit vor.

Nachdem wir diess vorausgeschickt haben, wollen wir nun zu ihren Wirkungen kommen, wovon wir sagen, dass aus der ersten namentlich alle die Leidenschaften entspringen, die gegen die gesunde Vernunft streiten; aus der zweiten die guten Begehrungen, und aus der dritten die wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Sprossen.

Wir setzen demnach die Erkenntniss als die nächste Ursache aller Leidenschaften in die Seele, da wir es für durchaus unmöglich erachten, dass Jemand, wenn er nicht auf die vorherbemerkten [Arten und] Weisen begriffe oder erkennte, zur Liebe, Begierde oder irgend anderen Modis des Willens gebracht werden könnte.

Drittes Capitel.

Vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung.

Wir wollen nun sehen, wie die Leidenschaften, so wie wir gesagt haben, aus der Meinung entspringen. Um dieses gut und

verständlich zu thun, wollen wir einige davon einzeln vornehmen und daran als an Beispielen zeigen, was wir meinen.

Die Verwunderung soll die erste seyn [1], welche bei dem gefunden wird, der die Dinge auf die erste Art kennt; denn da er von einigem Besonderen aus einen allgemeinen Schluss macht, so steht er wie verstört da, so oft er etwas sieht, das diesem seinem Schluss zuwiderläuft. So, wie Jemand, der niemals andere Schafe gesehen hat, als mit kurzen Schwänzen, sich über die maroccanischen Schafe, welche sie lang haben, verwundert. So erzählt man von einem Landmann, der sich eingebildet hatte, es gäbe ausser seinen Feldern keine andere, dass er, als er eine Kuh vermisste und genöthigt war, sie ferne suchen zu gehn, darüber in Verwunderung gerieth, dass es ausser seinem kleinen Felde noch eine so grosse Menge von andern Feldern gäbe. Und solches muss sicherlich auch bei vielen Philosophen stattfinden, die sich einbildeten, dass es ausser diesem Feldchen oder Erdklösschen, auf dem sie sind, keine andern (Welten) mehr gäbe, und zwar, weil sie weiter keine anderen sahen. Niemals aber wird bei demjenigen Verwunderung stattfinden, welcher gültige Schlüsse zieht. So weit vom Ersten.

Das zweite ist die Liebe. Da diese entweder aus wahren Begriffen oder aus Meinung oder endlich aus Hörensagen entspringt, so wollen wir zuerst sehen, wie aus Meinung, und danach, wie aus den Begriffen. Denn die erstere führt zu unserm

[1] Diess ist nicht gerade so zu verstehen, dass der Verwunderung immer ein förmlicher Schluss vorausgehen müsse, da sie auch ohne diesen, nämlich stillschweigend stattfindet, wenn man die Sache so und nicht anders zu sehen meint, als wir sie zu sehen, zu hören oder zu verstehen u. s. w. gewohnt sind. So z. B., wenn Aristoteles sagt: der Hund ist ein bellendes Thier, so machte er dabei den Schluss: Alles, was bellt, ist ein Hund. Wenn aber ein Landmann sagt: ein Hund, so versteht er stillschweigend ganz dasselbe damit, wie Aristoteles mit seiner Definition, so dass er, wenn er einen Hund bellen hört, sagt, da ist ein Hund. Wenn sie also einmal ein anderes Thier bellen hörten, würde der Landmann, obschon er keinen Schluss gezogen hatte, ganz ebenso verwundert dastehen als Aristoteles, der einen Schluss gezogen hat. Wenn wir ferner Etwas gewahr werden, woran wir vorher nie gedacht haben, so ist diess doch eben nicht von der Art, dass wir nicht vorher schon dergleichen im Ganzen oder zum Theil gekannt hätten, das sich jedoch nicht in allen Stücken so verhalten hat, oder von dem wir niemals so afficirt worden sind. (A. d. h. M.)

Verderben, und die zweite zu unserm höchsten Heil; und sodann vom letzten.

Das Erste also anlangend, so ist es von der Art, dass, so oft Jemand etwas Gutes sieht oder zu sehen meint, er allezeit sich damit zu vereinigen geneigt ist, und dass er es sich um des Guten willen, welches er darin bemerkt, als das Beste erwählt, ausser welchem er alsdann nichts Besseres oder Angenehmeres kennt. So oft es sich jedoch trifft, dass er, wie es dabei meistens geschieht, etwas Besseres als diess ihm bisher bekannte Gut kennen lernt, so kehrt er seine Liebe sofort von dem ersten zu dem andern zweiten; welches wir Alles noch klarer in der Abhandlung über die Freiheit des Menschen aufhellen werden. Die Liebe aus richtigen Begriffen wollen wir, weil davon zu sprechen hier nicht der Ort ist, übergehen [1] und von dem letzten und dritten sprechen, nämlich von der Liebe, die blos von Hörensagen kommt. Diese bemerken wir gemeiniglich an Kindern in Hinsicht auf ihren Vater, indem sie, weil der Vater diess oder jenes für gut erklärt, dazu geneigt sind, ohne etwas Weiteres davon zu wissen; sie bemerken wir ferner bei Solchen, die aus Liebe für das Vaterland ihr Leben lassen, und auch bei denen, die durch Hörensagen von etwas sich darein verlieben.

Der Hass ferner ist das gerade Gegentheil der Liebe, entspringend aus dem Irrthum, welcher aus der Meinung hervorgeht. Denn wenn Jemand den Schluss gemacht hat, dass etwas gut sey, und ein Anderer thut diesem etwas zu Leide, so entsteht in ihm gegen den Thäter Hass, welcher, wie wir solches nachher sagen werden, nie bei ihm stattfinden könnte, wenn er das wahre Gut kennte. Denn Alles, was da ist oder gedacht wird, ist im Vergleich mit dem wahren Gut nichts Anderes, als das Elend selbst. Und ist nun solch ein Liebhaber des Elenden nicht vielmehr des Erbarmens als des Hasses würdig?

Der Hass kommt endlich auch vom Hörensagen allein her, wie wir diess bei den Türken gegen Juden und Christen, bei den Juden gegen Türken und Christen, und bei den Christen gegen Juden und Türken sehen u. s. w. Denn wie wenig weiss der (grosse) Haufe von diesen Allen, der Eine von des Andern Religion und Sitten?

[1] Von der Liebe aus richtigen Begriffen oder klarer Erkenntniss wird hier nicht gehandelt, da sie nicht aus der Meinung entsteht; man sehe aber darüber das 22. Capitel. (A. d. h. M.)

Die Begierde, mag sie nun, wie Einige wollen, nur in der Lust oder Sehnsucht bestehn, dasjenige, dessen man entbehrt, zu erhalten, oder, wie Andere wollen, dasjenige zu behalten, welches wir bereits geniessen, [1] wird sicherlich bei Niemand anders gefunden werden oder entstehen können, als unter der Form eines Gutes. Es ist demnach klar, dass die Begierde, wie die Liebe auch, von welcher vorher die Rede gewesen ist, aus der ersten Erkenntnissart entspringt; denn wenn Jemand von einem Dinge gehört hat, dass es gut ist, so bekommt er Lust und Sehnsucht nach demselben, wie sich bei einem Kranken wahrnehmen lässt, der nur durch Hörensagen vom Arzte, dass diess oder jenes Mittel für seine Krankheit gut ist, sich sofort dazu neigt. Es entspringt die Begierde auch aus der Erfahrung, wie sich diess an der Handlungsweise der Aerzte wahrnehmen lässt, die, wenn sie ein gewisses Heilmittel einige Mal gut befunden haben, dasselbe für etwas Unfehlbares zu halten gewohnt sind.

Alles das, was wir von diesen Leidenschaften gesagt haben, kann man, wie diess für einen Jeden klar ist, von allen andern Leidenschaften auch sagen. Und da wir in Folgendem zu untersuchen anfangen werden, welche diejenigen sind, die für uns vernünftig, und welche unvernünftig sind, so wollen wir es hierbei lassen und nicht mehr darüber sagen. Das, was von diesen wenigen, aber wichtigsten gesagt ist, kann ferner von allen andern gesagt werden, und hiermit wird von den Leidenschaften, die aus der Meinung entspringen, ein Ende gemacht.

Viertes Capitel.

Was aus dem Glauben entspringt.

Nachdem wir in dem vorhergehenden Capitel gezeigt haben, wie die Leidenschaften aus dem Irrthum der Meinung entspringen, so wollen wir nun die Wirkungen der beiden andern Erkenntnissarten betrachten, und zwar zuerst derjenigen, welche wir den

[1] Die erstere Definition ist die beste, denn wenn eine Sache genossen wird, so hört unser Begehren danach auf, und die Form (des Affects), welche alsdann in uns ist, um das Ding zu behalten, ist keine Begierde, sondern Furcht, das geliebte Ding einzubüssen. (A. d. h. M.)

wahren Glauben genannt haben.[1] Diese Erkenntnissart zeigt uns *wohl*, was ein Ding seyn soll, aber nicht, was es wirklich ist. Und diess ist der Grund, warum sie niemals unsere Vereinigung *mit* dem geglaubten Dinge bewirken kann. Ich sage also, dass sie uns allein lehrt, was ein Ding seyn soll, und nicht, was es ist, zwischen welchen beiden ein sehr grosser Unterschied ist. Denn wie wir in unserm die Regel-de-tri betreffenden Beispiele gesagt haben, dass wenn Jemand mittelst der Proportionalität eine vierte Zahl finden kann, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten, er nach Anwendung der Division und Multiplikation sagen kann, die vier Zahlen müssen in Proportion stehen, und, wenn sich diess so verhält, davon nichtsdestoweniger wie von einem Dinge spricht, das ausser ihm ist; aber wenn er die Proportionalität so betrachtet, wie wir im dritten[2] Beispiele gezeigt haben, alsdann sagt er mit Wahrheit, dass die Sache sich so verhält, indem sie dann in ihm und nicht ausser ihm ist. Soviel über das Erste.

Die zweite Wirkung des wahren Glaubens besteht darin, dass er uns zu einem klaren Verstand verhilft, durch welchen wir Gott lieb haben, und uns so auf verständige Weise der Wahrnehmung der Dinge theilhaftig macht, die nicht in uns, sondern ausser uns sind.

Die dritte Wirkung ist, dass er uns die Erkenntniss von gut und schlecht verschafft und alle die Leidenschaften angiebt, welche zu vernichten sind. Und da wir oben gesagt haben, dass die

[1] Der Glaube ist eine kräftige Bezeugung durch Gründe, aus welchen *ich* in meinem Verstande überzeugt bin, dass sich ein Ding wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, wie ich in meinem Verstande davon überzeugt bin. Eine kräftige Bezeugung durch Gründe, sage ich, um ihn dadurch sowohl von der Meinung zu unterscheiden, die immer zweifelhaft und dem Irrthum unterworfen ist, als auch vom Wissen, das nicht in einer Ueberzeugung durch Gründe, sondern in der unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst besteht. Dass ein Ding sich wirklich und dergestalt ausserhalb meines Verstandes findet, sage ich. Wirklich, weil die Gründe mich darin nicht täuschen können, denn sonst wären sie von der Meinung nicht verschieden. Dergestalt, denn er kann mir allein nur angeben, was das Ding seyn soll, und nicht, was es wirklich ist, sonst unterschiede er sich nicht vom Wissen. Ausserhalb (des Verstandes), denn er macht, dass wir verstandesmässig nicht das, was in uns ist, sondern nur das, was ausser uns ist, geniessen. (A. d. h. M.)

[2] Soll heissen: im vierten.

Leidenschaften, welche aus der Meinung entspringen, grossem Uebel unterworfen sind, so ist es der Mühe werth, einmal zuzusehen, wie dieselben denn durch diese zweite Erkenntnissart geprüft werden, um, was in ihnen gut und schlecht ist, zu entdecken. Um diess auf angemessene Weise zu thun, wollen wir, mit Anwendung desselben Verfahrens wie oben, dieselben einmal in der Nähe betrachten, um dadurch erkennen zu können, welche von ihnen diejenigen sind, die von uns erwählt, und welche verworfen werden müssen. Doch ehe wir dazu kommen, wollen wir vorher kurz sagen, was im Menschen gut und schlecht ist.

Schon oben haben wir gesagt, dass alle Dinge aus Nothwendigkeit geschehen, und dass es in der Natur kein Gutes und kein Schlechtes giebt. Daher muss dasjenige, was wir am Menschen suchen, von dessen Art seyn, welches nichts Anderes als ein Gedankending ist. Wenn wir also die Vorstellung eines vollkommenen Menschen in unserm Verstand erfasst haben, so wird uns diese zu einer Ursache gereichen können, um zuzusehen, indem wir uns selbst prüfen, ob es in uns wohl ein Mittel giebt, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Darum werden wir Alles, was uns in der Vollkommenheit fördert, gut, und was uns im Gegentheil verhindert oder auch darin nicht fördert, schlecht nennen. Wenn ich also etwas über das Gute und Schlechte im Menschen sagen will, muss ich den vollkommenen Menschen begreifen, und zwar darum, weil ich, wenn ich von dem Guten und Schlechten eines besondern Menschen, wie z. B. Adam's, handeln wollte, alsdann ein wirkliches Wesen mit einem Gedankenwesen verwechseln würde, was von einem rechten Philosophen, und zwar aus Gründen, die wir später oder bei andern Gelegenheiten angeben werden, sorgfältig vermieden werden muss. Weil uns ferner der Endzweck Adam's oder irgend eines andern besonderen Geschöpfes nicht anders als durch dessen Auftreten bekannt ist, so folgt daraus, dass auch dasjenige, was wir vom Endzweck des Menschen sagen können, [1] auf den Begriff des vollkommenen Menschen in unserm Verstande sich gründen muss: dessen Endzweck wir, weil er ein Gedankenwesen ist, vollkommen wissen können,

[1] Denn man kann aus keinem einzelnen Geschöpf die Vorstellung des Vollkommenen gewinnen, da diese seine Vollkommenheit selbst, d. h. ob es wirklich vollkommen ist oder nicht, nur aus einer allgemeinen vollkommenen Vorstellung oder einem Gedankenwesen hergenommen werden kann. (A. d. h. M.)

und auch, wie gesagt worden ist, sein Gutes und Schlechtes, da Letztere eben nur Modi des Denkens sind.

Um nun allmählich zur Sache zu kommen, so haben wir schon oben bemerkt, dass aus dem Begriffe die Bewegung, die Affecte und Wirkungen der Seele entstehen, und diesen Begriff haben wir in vier Theile getheilt, nämlich in blosses Hörensagen, in Erfahrung, in Glauben, in klare Erkenntniss. Da wir dann die Wirkungen dieser aller gesehen haben, ist uns daraus offenbar geworden, dass die vierte, nämlich die klare Erkenntniss, die vollkommenste von allen ist, denn die Meinung bringt uns häufig in Irrthum. Der wahre Glaube ist allein darum gut, weil er der Weg zur wahren Erkenntniss ist und uns zu dem, was wahrhaft liebenswürdig ist, anregt, so dass der letzte Endzweck, den wir suchen, und der vorzüglichste, den wir kennen, die wahre Erkenntniss ist. Doch ist auch diese wahre Erkenntniss verschieden nach den Gegenständen, die sich ihr darbieten, so dass sie, je besser der Gegenstand ist, mit dem sie sich vereinigt, auch selbst um so viel besser ist; und desshalb ist derjenige der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, sich vereinigt und ihn so geniesst.

Um nun zu entdecken, was in den Leidenschaften gut und schlecht ist, werden wir sie, wie gesagt worden ist, eine jegliche besonders vornehmen, und zwar zuerst die Verwunderung, welche, da sie entweder aus Unwissenheit oder aus Vorurtheil entspringt, eine Unvollkommenheit an demjenigen Menschen bekundet, der diesem Affecte unterworfen ist.

Ich sage eine Unvollkommenheit, weil die Verwunderung durch sich allein nicht zum Schlechten führt.

Fünftes Capitel.

Von der Liebe.

Die Liebe, welche nichts Anderes ist, als ein Ding geniessen und damit vereinigt werden, werden wir nach den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes eintheilen, welchen Gegenstand der Mensch zu geniessen, und mit dem er sich zu vereinigen strebt.

Einige Gegenstände nun sind an sich selbst vergänglich, andere unvergänglich wegen ihrer Ursache; doch giebt es einen dritten, welcher durch seine eigene Kraft und Macht allein ewig und un-

vergänglich ist. Die vergänglichen Gegenstände sind alle die besondern Dinge, die nicht von aller Zeit her dagewesen sind oder einen Anfang genommen haben. Die andern sind alle die (allgemeinen) Modi, von denen wir gesagt haben, dass sie die Ursache der besondern Modi sind. Der dritte aber ist Gott oder, was wir für ein und dasselbe halten, die Wahrheit.

Die Liebe nun entsteht aus dem Begriff und der Erkenntniss, die wir von einem Dinge haben, und je grösser und herrlicher sich das Ding zeigt, desto grösser und herrlicher ist auch die Liebe in uns.

Auf zweierlei Art vermögen wir uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch die Erkenntniss von etwas Besserem, oder durch die Erfahrung, dass das Geliebte, welches von uns für etwas Grosses und Herrliches gehalten wird, viel Unheil und Schaden zur Folge hat.

Auch ist es mit der Liebe so, dass wir niemals von ihr, wie von der Verwunderung oder andern Leidenschaften, erlöst zu seyn trachten, und zwar aus diesen zwei Gründen: 1) weil es unmöglich ist, und 2) weil es nothwendig ist, dass wir von derselben nicht erlöst werden. Es ist unmöglich, weil es nicht von uns abhängt, sondern nur von dem Guten und Nützlichen, welches wir an dem Gegenstande bemerken, was uns, wenn wir es nicht hätten lieben sollen, nothwendigerweise nicht von vornherein hätte bekannt seyn müssen. Diess aber steht nicht in unserer Freiheit und hängt keineswegs von uns ab; denn wenn wir nichts erkennten, so wären wir auch wahrlich nicht da. Es ist also nothwendig, dass wir von derselben nicht erlöst werden, weil wir wegen der Schwachheit unserer Natur, ohne Etwas zu geniessen, mit dem wir vereinigt und verstärkt werden, nicht würden bestehen können.

Welchen nun von diesen dreierlei Gegenständen haben wir zu erwählen oder zu verwerfen?

Was die vergänglichen Dinge anbetrifft, so ist es sicher, dass wir, weil wir, wie gesagt worden ist, wegen der Schwachheit unserer Natur nothwendig Etwas lieben und uns damit vereinigen müssen, um zu bestehen, durch die Liebe und die Vereinigung mit denselben in unserer Natur keineswegs verstärkt werden, da sie ja selbst schwach sind, und der eine Krüppel den andern nicht tragen kann. Und nicht allein, dass sie uns nicht fördersam sind, sondern sie sind uns sogar auch schädlich. Denn wir haben von der Liebe gesagt, dass sie die Vereinigung mit demjenigen Gegenstand ist, welchen unser Verstand für herrlich und gut er-

achtet, und darunter verstehen wir eine solche Vereinigung, durch welche die Liebe und das Geliebte eins und dasselbe werden und zusammen ein Ganzes ausmachen. So ist denn der gewiss recht elend, welcher mit vergänglichen Dingen sich vereinigt, denn weil dieselben ausser seiner Macht und vielen Unfällen unterworfen sind, so ist's unmöglich, dass, wenn sie in Leiden gerathen, er davon befreit werden sollte. Und wir schliessen daher, dass, wenn schon diejenigen so elend sind, welche die vergänglichen Dinge, die wenigstens noch Wesenheit besitzen, lieben, wie sehr alsdann die elend seyn müssen, so Ehre, Reichthümer und Wollüste lieben, die durchaus keine Wesenheit haben.

Diess mag genug seyn, um zu zeigen, wie die Vernunft uns anweist, von den so vergänglichen Dingen zu scheiden; denn durch das, was wir eben gesagt haben, wird uns klar das Gift und das Schlimme aufgezeigt, was in der Liebe zu diesen Dingen steckt und verborgen ist. Wir sehen diess aber noch unvergleichlich klarer, wenn wir bemerken, von welchem herrlichen und vortrefflichen Gute wir durch den Genuss dieser Dinge geschieden werden.

Wir haben schon vorhin gesagt, dass die Dinge, welche vergänglich sind, sich ausser unserer Macht befinden, doch damit man uns recht verstehe, so wollen wir damit nicht sagen, dass wir eine freie, von nichts Anderm abhängige Ursache sind, sondern wenn wir sagen, dass einige Dinge in und andere Dinge ausser unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, die in unserer Macht sind, solche, die wir nach der Ordnung oder zusammen mit der Natur, davon wir ein Theil sind, wirken, unter denen aber, welche nicht in unserer Macht sind, solche, die, gleichwie sie ausser uns sind, durch uns auch keiner Veränderung unterworfen sind, da sie unserer thatsächlichen, von Natur so beschaffenen Wesenheit sehr fern stehen.

Wir gehen ferner nun zu der zweiten Art von Gegenständen über, welche, obgleich ewig und unvergänglich, diess doch nicht aus ihrer eigenen Kraft sind. Wenn wir aber eine kleine Untersuchung darüber anstellen, so werden wir sofort bemerken, dass diess nichts Anderes als nur Modi sind, welche unmittelbar von Gott abhangen. Und weil die Natur dieser so ist, so sind sie von uns nicht zu begreifen, wenn wir nicht zugleich einen Begriff von Gott haben, in welchem, weil er vollkommen ist, unsere Liebe nothwendig ruhen muss. Und um es mit einem Worte zu sagen, es wird uns unmöglich seyn, wenn wir unsern Verstand

recht gebrauchen, zu unterlassen, Gott zu lieben. Die Gründe davon sind klar:

1) Weil wir erfahren, dass nur Gott allein Wesen hat, und alle andern Dinge keine Wesenheiten, sondern Modi sind, und da die Modi ohne das Wesen, von dem sie unmittelbar abhangen, nicht richtig verstanden werden können, und wir vorher schon gezeigt haben, dass wenn wir Etwas liebend, ein besseres Ding, als dasjenige, welches wir lieben, kennen lernen, wir ihm stets sogleich zufallen und das erstere verlassen — so folgt unwidersprechlich, dass wir Gott nothwendig lieben müssen, wenn wir ihn, der alle Vollkommenheit allein in sich schliesst, kennen lernen.

2) Wenn wir unsern Verstand in der Erkenntniss der Dinge recht gebrauchen, so müssen wir sie nach ihren Ursachen kennen lernen, und da Gott die erste Ursache aller andern Dinge ist, so geht naturgemäss die Erkenntniss Gottes der Erkenntniss aller andern Dinge voraus, weil die Erkenntniss aller andern Dinge aus der Erkenntniss der ersten Ursache folgen muss. Und die wahre Liebe entspringt immer aus der Erkenntniss davon, dass ihr Gegenstand herrlich und gut ist. Was kann also anders daraus folgen, als dass sie gegen Niemand gewaltiger entbrennen kann als gegen den Herrn, unsern Gott? Denn er allein ist herrlich und das vollkommene Gut.

So sehen wir also, wie wir die Liebe kräftig machen, und auch, wie dieselbe allein in Gott ruhen muss.

Was wir nun von der Liebe noch mehr zu sagen hätten, werden wir zu thun suchen, wenn wir von der letzten Art der Erkenntniss handeln werden. Wir werden nunmehr dazu übergehen, zu untersuchen, wie wir schon oben versprochen haben, welche Leidenschaften wir anzunehmen, und welche wir zu verwerfen haben.

Sechstes Capitel.

Vom Hass.

Der Hass ist die Neigung, dasjenige von uns abzuwehren, was uns irgend ein Uebel verursacht hat.

Nun ist zu bemerken, dass wir unsere Handlungen auf zweierlei Weise vollbringen, nämlich mit oder ohne Leidenschaften. Mit Leidenschaften, wie man gewöhnlich bei Herren gegen ihre Diener sieht, welche Etwas versehen haben; was alsdann durchgehends

nicht ohne Zorn abgeht. Ohne Leidenschaften, wie man von Sokrates erzählt, dass er, als er seinen Diener zu dessen Besserung zu züchtigen genöthigt war, es doch nicht gethan hat, da er fand, dass er gegen diesen seinen Diener in seinem Gemüthe entrüstet war.

Weil wir nun sehen, dass unsere Handlungen entweder mit oder ohne Leidenschaften von uns vollbracht werden, so erachten wir es als klar, dass solche Dinge, die uns Hinderniss bereiten oder bereitet haben, ohne Entrüstung von unserer Seite, wenn es nöthig ist, entfernt werden können, und was ist darum besser, dass wir die Dinge mit Abneigung und Hass fliehen, oder dass wir sie mit der Kraft der Vernunft ohne Entrüstung des Gemüthes, denn diess erachten wir für möglich, ertragen? Zuerst ist es sicher, dass, wenn wir die Dinge, die uns zu thun obliegt, ohne Leidenschaften thun, daraus alsdann kein Uebel entspringen kann. Und da es zwischen Gut und Schlecht kein Mittleres giebt, so sehen wir, dass, wie es schlecht ist, mit Leidenschaft zu handeln, es gut seyn muss, ohne sie zu handeln.

Doch wollen wir nun einmal zusehen, ob Schlechtes darin liegt, die Dinge mit Hass und Abneigung zu fliehen.

Was den Hass anbelangt, der aus der Meinung entspringt, so ist sicher, dass er in uns nicht statthaben darf, weil wir wissen, dass ein und dasselbe Ding für uns einmal gut und ein andermal schlimm ist, wie diess bei den Heilmitteln immer so ist.

Es kommt endlich darauf an, zu untersuchen, ob der Hass nur durch Meinung und nicht auch durch richtigen Vernunftgebrauch in uns entsteht. Behufs dieser Untersuchung scheint uns gut, deutlich zu erklären, was der Hass ist, und ihn von der Abneigung wohl zu unterscheiden.

Der Hass ist, sage ich, eine Entrüstung der Seele gegen Jemand, der uns mit Wissen und Willen übel gethan hat. Aber die Abneigung ist eine Entrüstung in uns gegen ein Ding wegen des Ungemachs oder Schmerzes, der, wie wir entweder einsehen oder meinen, demselben von Natur innewohnt. Ich sage, von Natur, da wir demselben, wenn wir es nicht so ansehen, nicht abgeneigt sind, obschon wir von ihm Schmerz oder Hinderniss empfangen haben, weil wir im Gegentheil Nutzen davon zu erwarten haben, wie Jemand, von einem Stein oder Messer beschädigt, darum doch nicht Abneigung dagegen hat.

Nachdem wir diess so bemerkt haben, wollen wir nun kurz die Wirkung Beider in Betracht ziehen.

Aus dem Hass entspringt die Unlust, und wenn der Hass

gross ist, entsteht daraus der Zorn. Dieser letztere strebt nicht allein, wie der Hass, dem Gehassten zu entgehen, sondern sucht dasselbe auch zu vernichten, wenn es thunlich ist. Aus jenem grossen Hass kommt (auch) der Neid.

Aus der Abneigung aber entspringt Unlust, weil wir uns eines Etwas zu berauben trachten, das, da es wirklich ist, auch immer seine Wesenheit und Vollkommenheit haben muss. Aus dem Gesagten kann leicht verstanden werden, dass wir, wenn wir unsere Vernunft recht gebrauchen, gegen Nichts Hass oder Abneigung haben können, weil wir uns durch solches Thun der Vollkommenheit, die in jedem Dinge ist, berauben. Und so sehen wir auch durch die Vernunft, dass wir überhaupt keinen Hass gegen Jemand haben dürfen, weil wir Alles, was in der Natur ist, wenn wir Etwas davon wollen, allezeit trachten müssen, ins Bessere zu verändern, sey es um unserer, sey es um der Sache selbst willen. Und weil der vollkommene Mensch das allerbeste ist, das wir gegenwärtig oder vor unsern Augen zu erkennen haben, so ist es auch für uns und einen jeglichen Menschen insbesondere bei Weitem am besten, dass wir sie zu allen Zeiten zur Vollkommenheit anzuleiten trachten, denn alsdann erst können wir von ihnen und sie von uns die meiste Frucht haben. Das Mittel dazu ist, uns ihrer beständig, so wie wir von unserm guten Gewissen selbst fortwährend belehrt und ermahnt werden, anzunehmen, da uns diess niemals zu unserm Verderben, sondern immer zu unserm Heil ansport.

Zum Schluss sagen wir, dass Hass und Abneigung in sich so viel Unvollkommenheiten haben, als die Liebe im Gegentheil Vollkommenheiten hat. Denn diese wirkt immer Besserung, Verstärkung und Vermehrung (unserer selbst), welches die Vollkommenheit ist, während im Gegentheil der Hass allzeit auf Verwüstung, Schwächung und Vernichtung ausgeht, welches die Unvollkommenheit selbst ist.

Siebentes Capitel.

Von der Lust und der Unlust.

Nachdem wir gesehen haben, wie der Hass und die Verwunderung von der Art ist, dass wir offen sagen mögen, sie dürfe bei denjenigen, die ihren Verstand, wie es sich gehört, gebrauchen, nicht stattfinden, werden wir, auf dieselbe Art weiter gehend, von

den übrigen Leidenschaften handeln, und zwar sollen, um den Anfang zu machen, die Begierde und die Lust die ersten seyn. Da diese aus denselben Ursachen entspringen, aus denen die Liebe entspringt, so haben wir von diesen nichts anders zu sagen, als dass wir uns an das erinnern und gedenken müssen, was wir damals gesagt haben; wobei wir es hier dann lassen.

Diesen werden wir die Unlust hinzufügen, von welcher wir sagen dürfen, dass sie aus der Ansicht und der daraus entspringenden Meinung fliesst, denn sie kommt vom Verlust eines Gutes her.

Nun haben wir oben gesagt, dass Alles, was wir thun, auf Förderung und Besserung abzielen müsse. Es ist aber sicher, dass, so lange wir in Unlust sind, wir uns selbst ungeschickt machen, solches zu thun, und desshalb ist es nöthig, dass wir uns derselben entschlagen, welches wir thun können, indem wir auf Mittel sinnen, das Verlorene wieder zu erhalten, wenn es in unserer Macht liegt. Wo nicht, so ist es doch nöthig, uns davon loszumachen, um nicht in alles das Elend zu verfallen, welches die Unlust nothwendig mit sich bringt, und zwar beides durch Lust. Denn es ist thöricht, ein verlorenes Gut durch ein von selbst übernommenes und grossgezogenes Uebel herstellen und aufbessern zu wollen.

Endlich muss derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, Gott nothwendig zuerst erkennen, da Gott, wie wir bewiesen haben, das oberste Gut und alles Gute ist. Also folgt unwidersprechlich, dass derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, in keine Unlust verfallen kann. Denn wie? Er ruht in dem Gute, das alles Gute ist, und worin alle Lust und Genüge die Fülle ist.

Aus der Meinung oder dem Unverstande also kommt, wie gesagt ist, die Unlust her.

Achtes Capitel.

Von der Hochachtung und Verachtung u. s. w.

Nunmehr wollen wir von der Hochachtung und der Verachtung, vom Selbstgefühl und von der Demuth, vom Hochmuth und von der Selbstverwerfung reden.

Um in diesen Leidenschaften das Gute und Schlechte wohl zu unterscheiden, werden wir sie sofort in Betracht ziehen.

Die Hochachtung und Verachtung sind nur da hinsichtlich

irgend eines Grossen oder eines Kleinen, als das wir Etwas ansehen, sey nun diess Grosse oder Kleine in oder ausser uns.

Das Selbstgefühl erstreckt sich nicht über uns hinaus, sondern kommt allein demjenigen zu, welcher, ohne Leidenschaften oder das Verlangen zu haben, hochgeachtet zu werden, seine eigene Vollkommenheit nach deren rechten Werthe erkennt.

Demuth ist, wenn Jemand, ohne sich um Missachtung seiner selbst zu kümmern, seine Unvollkommenheit erkennt, wobei sich die Demuth nicht über den Demüthigen hinaus erstreckt.

Hochmuth ist, wenn sich Jemand eine Vollkommenheit beimisst, die bei ihm nicht zu finden ist.

Selbstverwerfung ist, wenn Jemand sich eine Unvollkommenheit beimisst, die ihm nicht zukommt. Ich rede nicht von den Heuchlern, welche, um Andere zu betrügen, ohne es wirklich so zu meinen, sich erniedrigen, sondern von denen, welche die Unvollkommenheiten, welche sie sich beimessen, wirklich als so in ihnen vorhanden meinen.

Aus diesen Bemerkungen erhellt nun genugsam, was jede dieser Leidenschaften Gutes und Schlechtes in sich schliesst. Denn was das Selbstgefühl und die Demuth betrifft, so geben diese durch sich selbst ihre Vortrefflichkeit kund; denn wir sagen, dass ihr Besitzer seine eigene Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihrem Werthe nach kennt, welches, wie uns die Vernunft lehrt, das vorzüglichste (Mittel) ist, wodurch wir zu unserer Vollkommenheit gelangen. Denn wenn wir unsere Macht und Vollkommenheit recht erkennen, so sehen wir daraus klärlich, was uns zu thun obliegt, um unsern guten Endzweck zu erreichen, und wiederum, wenn wir unsere Mangelhaftigkeit und Ohnmacht erkennen, so sehen wir, was wir zu vermeiden haben.

Was den Hochmuth und die Selbstverwerfung betrifft, so giebt deren Definition schon zu erkennen, dass sie aus einer gewissen Meinung entstehen; denn wir sagten, dass die (erstere) demjenigen zugehöre, der eine Vollkommenheit, welche ihm nicht zukommt, dennoch sich selbst zuschreibt; und die Selbstverwerfung ist davon gerade das Gegentheil.

Aus dem Gesagten erhellt nun, dass, so gut und heilsam das Selbstgefühl und die rechte Demuth ist, so schlecht und verderblich dagegen der Hochmuth und die Selbstverwerfung sey. Denn jene bringt den Besitzer nicht allein in einen sehr guten Zustand, sondern ist dabei auch die rechte Stufenleiter, auf welcher wir zu unserm höchsten Heil emporsteigen, während diese uns nicht allein

verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, sondern uns auch gänzlich ins Verderben bringen. Die Selbstverwerfung ist es, welche uns verhindert, das zu thun, was wir sonst thun müssten, um vollkommen zu werden, wie wir an den Skeptikern sehen, welche, indem sie ableugnen, dass der Mensch Wahrheit besitzen könne, sich durch dieses Leugnen derselben eben berauben. Der Hochmuth ist es, welcher uns veranlasst, Dinge zu ergreifen, welche uns geradezu ins Verderben führen, wie man an allen denjenigen sieht, die gemeint haben und meinen, mit Gott Wunders wie gut zu stehen, und desshalb Feuer und Wasser trotzen und so ganz elendiglich untergehen, indem sie sich getrosten Muthes keiner Gefahr entziehen.

Was die Hochachtung und Verachtung anbelangt, so ist über sie nichts weiter zu sagen, als uns dessen wohl eingedenk zu machen, was wir oben von der Liebe gesagt haben.

Neuntes Capitel.

Von der Hoffnung und Furcht u. s. w.

Von der Hoffnung und Furcht, von der Zuversicht, der Verzweiflung und dem Wankelmuth, vom Muthe, der Kühnheit, der Nacheiferung, von der Furchtsamkeit und dem Kleinmuthe wollen wir nun zu reden anfangen und Eins nach dem Andern unserer Gewohnheit gemäss vornehmen und so zeigen, welche von ihnen uns schädlich — welche uns förderlich seyn können.

Alles diess werden wir sehr leicht thun können, wenn wir nur diejenigen Begriffe gut ins Auge fassen, die wir von einem zukünftigen Dinge haben können, möge es nun gut oder schlimm seyn.

Die Begriffe, die wir hinsichtlich der Dinge selbst haben, finden statt, entweder indem die Dinge von uns als zufällig angesehen werden, d. h. ob sie geschehen können oder nicht geschehen können. Oder indem sie nothwendig geschehen müssen. Diess hinsichtlich der Sache selbst. Hinsichtlich dessen, welcher die Sache begreift, gilt diess: dass er Etwas thun müsse, um das Geschehen der Dinge zu befördern oder um dasselbe zu verhindern.

Aus diesen Begriffen entspringen nun alle jene Affecte. So, wenn wir ein zukünftiges Ding als gut ansehen, und dass es wird geschehen können, gewinnt dadurch die Seele eine Form, die wir

Hoffnung nennen, welche nichts Anderes als eine gewisse Art von Lust ist, jedoch mit einiger Unlust gemischt.

Wenn wir aber von einem möglicherweise geschehenden Dinge urtheilen, dass es schlimm sey, so erfolgt daraus diejenige Form in unserer Seele, welche wir Furcht nennen.

Wenn aber ein Ding von uns als gut angesehen wird, und dass es nothwendig kommen werde, so entsteht daraus in der Seele die Ruhe, welche wir Zuversicht nennen, welche eine gewisse Lust ist, nicht wie bei der Hoffnung mit Unlust vermischt.

Wenn wir aber das Ding als schlimm ansehen, und dass es nothwendig geschehen werde, so entspringt daraus in der Seele die Verzweiflung, die nichts Anders als eine gewisse Art von Unlust ist.

Nachdem wir bis hierher von den Leidenschaften, die in diesem Capitel enthalten sind, gesprochen und deren Definition auf bejahende Art gemacht haben, und auch gesagt ist, was eine jede derselben ist, so können wir sie nun umgekehrt verneinender Weise definiren, nämlich so: wir hoffen, dass das Schlimme nicht geschehen werde; wir fürchten, dass das Gute nicht geschehen werde; wir sind sicher, dass das Schlimme nicht geschehen werde, und wir verzweifeln daran, dass das Gute geschehen werde.

Nachdem wir diess von den Leidenschaften gesagt haben, sofern sie aus den Begriffen hinsichtlich der Dinge selbst entspringen, haben wir nun von denjenigen Leidenschaften zu reden, die aus den Begriffen hinsichtlich dessen, der sich die Dinge vorstellt, entspringen, nämlich:

Wenn man Etwas thun muss, um das Ding hervorzubringen, und wir darüber zu keinem Entschluss kommen, so empfängt die Seele davon eine Form, die wir Wankelmuth nennen.

Aber wenn sie männlich sich entschliesst, Etwas hervorzubringen, was sich hervorbringen lässt, alsdann wird es Muth genannt; und wenn das Ding auszuführen schwierig ist, wird es Herzhaftigkeit oder Tapferkeit genannt.

Aber wenn Jemand desswegen Etwas auszuführen beschliesst, weil es einem Andern, der es vor ihm gethan hat, wohl geglückt ist, so nennt man es Nacheiferung.

Wenn Jemand weiss, welchen Beschluss er fassen muss, um etwas Gutes zu befördern und etwas Schlimmes zu verhindern, und diess dennoch nicht thut, so wird es Furchtsamkeit genannt, und ist dieselbe sehr stark, so nennt man sie Kleinmuth.

Endlich wird die Mühe, die sich Jemand giebt, um das Erlangte allein geniessen und behalten zu können, Eifersucht [oder Jalousie] genannt.

Da uns nun bekannt ist, woraus diese Affecte hervorgehen, so wird es uns auch ganz leicht seyn, zu zeigen, welche von ihnen gut und welche schlecht sind.

Was die Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung und Eifersucht anbetrifft, so ist sicher, dass sie aus einer schlechten Meinung entstehen; denn wie wir oben bewiesen haben, hat Alles seine nothwendigen Ursachen und muss so, wie es geschieht, nothwendig geschehen. Obschon nun die Zuversicht und Verzweiflung in dieser unverbrüchlichen Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, weil darin Alles unverbrüchlich und unabänderlich ist, stattzuhaben scheint, so ist es doch, wenn man die Wahrheit davon richtig erkannt hat, fern davon, denn Zuversicht und Verzweiflung finden sich niemals, es seyen Hoffnung und Furcht denn vorher dagewesen; denn aus diesen haben sie ihr Wesen. Wenn z. B. Jemand dasjenige, was er noch zu erwarten hat, für gut hält, so empfängt er in seiner Seele diejenige Form, welche wir Hoffnung nennen, und wenn er des vermeinten Guts versichert ist, so empfängt die Seele jene Ruhe, welche wir Sicherheit nennen. Was wir nun von der Zuversicht sagen, dasselbe muss auch von der Verzweiflung gesagt werden. Aber diese können gemäss dem, was wir von der Liebe gesagt haben, in keinem vollkommenen Menschen statthaben, weil sie Dinge voraussetzen, denen wir wegen ihrer veränderlichen Art, der sie (wie bei Gelegenheit der Definition der Liebe bemerkt worden ist), unterworfen sind, nicht anhangen, denen wir aber auch (wie wiederum in der Definition des Hasses gezeigt worden ist) nicht abgeneigt seyn dürfen; welcher Neigung und Abneigung jedoch der Mensch, der diese Leidenschaften hegt, allezeit unterworfen ist.

Was ferner den Wankelmuth, die Furchtsamkeit und den Kleinmuth betrifft, so geben diese selbst durch ihre eigene Art und Natur ihre Unvollkommenheit zu erkennen, da Alles, was sie zu unserm Vortheil thun, nur negativer Weise aus der Wirkung ihrer Natur entspringt. Wenn z. B. Jemand, der Etwas hofft, das er für gut hält, und das doch nicht gut ist, dennoch wegen seines Wankelmuthes oder seiner Furchtsamkeit des zur Ausführung erforderlichen Muthes entbehrt, so wird er nur negativer oder zufälliger Weise von dem Uebel, welches er für ein Gut hielt, befreit. Und desshalb können diese Leidenschaften auch nicht in

dem Menschen, welcher durch die wahre Vernunft geleitet wird, statthaben.

Was endlich den Muth, die Kühnheit und die Nacheiferung anbelangt, so ist von denselben nichts Anderes zu sagen als das, was wir bereits von der Liebe und dem Hass gesagt haben.

Zehntes Capitel.

Von den Gewissensbissen und der Reue.

Von den Gewissensbissen und der Reue wollen wir gegenwärtig, aber nur kurz reden.

Diese nun entstehen stets nur durch Ueberraschung; denn die Gewissensbisse entstehen nur daraus, dass wir Etwas thun, von dem wir alsdann ungewiss sind, ob es gut oder schlecht sey; und die Reue daraus, dass wir Etwas gethan haben, was schlecht ist.

Weil nun viele Menschen, die zwar sonst ihren Verstand immer richtig gebrauchen, zu Zeiten doch, wenn ihnen die zum stets rechten Gebrauch des Verstandes erforderliche Fertigkeit fehlt, sich (vom rechten Wege) verirren, so möchte man vielleicht denken, dass sie durch diese ihre Gewissensbisse und Reue um so eher zurechtgebracht werden können, und daraus, wie die ganze Welt thut, den Schluss ziehen, dass dieselben gut sind; aber wenn wir sie recht betrachten wollen, so werden wir finden, dass sie nicht allein nicht gut, sondern sogar schädlich und folglich schlecht sind. Denn es ist offenbar, dass wir stets mehr durch die Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue auf den rechten Weg kommen. Sie sind also schädlich und schlecht, weil sie eine gewisse Art von Unlust sind, deren Schädlichkeit oben von uns bewiesen worden ist, und die wir desshalb als schlecht von uns abzuwehren suchen müssen. Wie die folgenden, müssen wir also auch diese als solche meiden und fliehen.

Elftes Capitel.

Vom Spotte und Scherze.

Der Spott und der Scherz ruhen auf einer falschen Meinung und geben im Spötter und Lacher eine Unvollkommenheit kund. Sie ruhen auf einer falschen Meinung, indem man annimmt, dass

der, welcher verspottet wird, die erste Ursache seiner Handlungen ist, und sie nicht, wie die andern Dinge in der Natur, nothwendig von Gott abhangen. Sie geben im Spötter eine Unvollkommenheit kund; denn das, was sie verspotten, ist von der Art, dass es entweder verspottenswerth ist oder nicht; ist es nicht so, so zeigen sie eine schlechte Art, indem sie verspotten, was nicht zu verspotten ist; ist es so, so zeigen sie damit, dass sie in denjenigen, welche sie verspotten, eine Unvollkommenheit erkennen, welche sie doch gehalten sind, nicht mit Spott, sondern vielmehr durch gute Vernunftgründe zu verbessern.

Das Lachen hat keinen Bezug auf einen Andern, sondern nur auf denjenigen, welcher an sich etwas Gutes bemerkt, und weil es eine gewisse Art von Lust ist, so brauchen wir davon auch nichts Anderes zu sagen, als was von der Lust bereits gesagt ist. Ich rede von solchem Lachen, das durch eine gewisse den Lacher dazu anreizende Vorstellung verursacht wird, aber nicht von dem Lachen, das durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht wird, von welchem, da es weder auf Gut noch auf Schlecht Bezug hat, hier zu sprechen ausser unserer Absicht wäre.

Ueber den Neid, den Zorn und das Uebelnehmen ist wiederum nichts Anderes zu sagen, als dass wir uns bei ihnen dessen erinnern, was wir oben über den Hass gesagt haben.

Zwölftes Capitel.

Von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit.

Weiter wollen wir nun kurz von der Ehrliebe, Scham und Unverschämtheit reden.

Die erste ist eine gewisse Art von Lust, die ein Jeder in sich fühlt, wenn er gewahr wird, dass sein Thun von Andern geachtet und gelobt wird, ohne Rücksicht auf andern Gewinn oder Vortheil, den sie im Auge haben.

Die Scham ist eine gewisse (Art von) Unlust, die in Jemand entsteht, wenn er sieht, dass sein Thun von Andern verachtet wird, ohne Rücksicht auf irgend welchen andern Nachtheil oder Schaden, den sie im Auge haben.

Unverschämtheit ist nichts Anders als der Mangel oder das Abschütteln der Scham, das nicht aus der Vernunft stammt, son-

dern entweder, wie bei Kindern, Wilden u. s. w., aus Unkunde der Scham oder daraus, dass man, nachdem man in grosser Verachtung gestanden hat, nun über Alles ohne Rücksicht hinweggeht.

Wenn wir nun diese Affecte kennen, so kennen wir zugleich auch die Eitelkeit und Unvollkommenheit, welche sie an sich haben. Denn die Ehrliebe und Scham sind nicht allein gemäss dem, was wir bei ihrer Definition bemerkt haben, nicht fördersam, sondern auch, sofern sie sich auf die Eigenliebe und auf die Meinung gründen, dass der Mensch die erste Ursache seiner Handlungen ist und folglich Lob und Tadel verdient, sogar schädlich und verwerflich.

Doch will ich nicht sagen, dass man unter den Menschen so leben müsse, als fern von ihnen, wo weder Ehrliebe noch Scham statt hat, sondern gebe im Gegentheil zu, dass es uns nicht allein sie anzuwenden erlaubt sey, wenn wir sie zum Nutzen unserer Nebenmenschen, und um diese zu bessern, gebrauchen, sondern dass wir solches auch mit Beeinträchtigung unserer — sonst vollkommenen und erlaubten — eigenen Freiheit thun dürfen. Wenn sich Jemand z. B. kostbar kleidet, um dadurch geachtet zu werden, so sucht derselbe eine Ehre, welche aus der Eigenliebe entspringt, ohne dabei auf seinen Nebenmenschen Bezug zu nehmen. Wenn aber Jemand seine Weisheit, wodurch er seinem Nächsten förderlich seyn könnte, darum verachtet und mit Füssen getreten sieht, weil er ein schlechtes Kleid trägt, so thut er wohl daran, sich im Streben, ihnen zu helfen, mit einem Kleide anzuthun, woran sie keinen Anstoss nehmen, indem er so, um seinen Nebenmenschen zu gewinnen, ihm gleich wird.

Was ferner die Unverschämtheit anbelangt, so zeigt sich dieselbe an uns so, dass wir, um ihre Mangelhaftigkeit einzusehen, blos ihrer Definition bedürfen, und diese uns genügt.

Dreizehntes Capitel.

Von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit.

Es folgt nun die Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit. Was die zwei ersten betrifft, so sind sie eine Neigung der Seele, seinen Nebenmenschen Gutes zu gönnen und zu thun. Ich sage: zu gönnen, wann demjenigen, welcher Gutes gethan hat, Gutes

wiederfährt. Ich sage: zu thun, wann wir selbst Gutes (von ihm) bekommen oder empfangen haben.

Obschon ich wohl weiss, dass meist alle Menschen diese Affecte als gut ansehen, so darf ich nichts desto weniger doch wohl sagen, dass sie in dem vollkommenen Menschen nicht statthaben können. Denn ein vollkommener Mensch wird nur durch die Nothwendigkeit und keine andere Ursache seinem Mitmenschen zu helfen bewogen; und darum findet er sich zu helfen gegen den Allergottlosesten desto mehr verpflichtet, je grösseres Elend und je grössere Noth er bei diesen wahrnimmt.

Die Undankbarkeit ist ein Verachten der Dankbarkeit, wie die Unverschämtheit ein Verachten der Scham, und zwar ohne alle Rücksicht auf die Vernunft, allein nur entspringend entweder aus Habgier oder aus allzugrosser Selbstliebe, und desswegen kann sie in keinem vollkommenen Menschen stattfinden.

Vierzehntes Capitel.

Vom Gram.

Der Gram soll das Letzte seyn, wovon wir in der Abhandlung der Leidenschaften handeln müssen, und mit der wir enden werden. Der Gram nun ist eine gewisse Art Unlust, entstehend aus der Erwägung eines Gutes, das wir verloren haben und welches wieder zu gewinnen, keine Hoffnung vorhanden ist. Er giebt uns ihre Unvollkommenheit dergestalt zu erkennen, dass wir bei ihrer Betrachtung ihn sogleich als schlecht erproben. Denn wir haben schon oben bewiesen, dass es schlecht ist, sich mit Dingen, die uns leicht oder irgend wie verloren gehen können, und die wir nicht haben können, wie wir wollen, zu verbinden und zu verknüpfen. Weil es nun eine gewisse Art von Unlust ist, haben wir sie zu fliehen, wie wir solches vorher bemerkt haben, als wir von der Unlust handelten.

Ich denke nunmehr genugsam nachgewiesen und gezeigt zu haben, dass der wahre Glaube oder die Vernunft allein es ist, was uns zur Erkenntniss von Gut und Schlecht führt. Und wenn wir zeigen werden, dass die Erkenntniss die erste und vornehmste Ursache aller dieser Affecte ist, so wird auch deutlich erhellen, dass wir, wenn wir unsern Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen, niemals in einen von denjenigen (Affecten) werden

verfallen können, die von uns zu verwerfen sind. Ich sage: unsern Verstand, weil ich nicht meine, dass die Vernunft allein die Macht hat, uns von diesen Allen zu befreien, wie wir diess hernach an seiner Stelle beweisen werden.

In Betreff der Leidenschaften ist aber noch als ein vortreffliches Ding zu bemerken, dass wir sehen und finden, dass alle die Leidenschaften, welche gut sind, von solcher Art und Natur sind, dass wir ohne sie nicht seyn noch bestehen können, und dass sie gleichsam wesentlich uns zugehören, wie die Liebe, Begierde und Alles, was der Liebe eigen ist.

Aber ganz anders verhält es sich mit solchen (Leidenschaften), welche schlecht und von uns zu verwerfen sind, indem wir ohne dieselben nicht allein uns sehr wohl befinden können, sondern auch dann erst, wenn wir uns von denselben befreit haben, eigentlich so sind, wie wir seyn sollen.

Um aber in diess Alles noch mehr Klarheit zu bringen, so sey ferner bemerkt, dass die Grundlage alles Guten und Schlechten die Liebe ist, welche auf irgend einen Gegenstand geht; denn wenn man nicht denjenigen Gegenstand liebt, welcher, wie wir oben gezeigt haben, allein liebenswürdig ist, nämlich Gott, sondern die Dinge, welche ihrer eigenen Art und Natur nach vergänglich sind, so folgt daraus nothwendig, weil der Gegenstand so vielen Zufällen, ja der Vernichtung selbst unterworfen ist, Hass, Unlust u. s. w. nach der Veränderung des geliebten Gegenstandes — Hass, wenn Jemand Einem das Geliebte entreisst; Unlust, wenn es verloren geht; Ehrsucht, wenn sich einer auf die Selbstliebe stützt; Gunst und Dankbarkeit, wenn er seinen Nächsten nicht um Gotteswillen liebt.

Wenn der Mensch dagegen Gott liebt, der allzeit unveränderlich ist und bleibt, dann ist es ihm unmöglich, in jenen Pfuhl der Leidenschaften zu fallen. Daher stellen wir als eine feste und unverbrüchliche Regel auf, dass Gott die erste und alleinige Ursache alles Guten und der Befreier von allem Schlechten für uns ist.

Ferner ist noch zu bemerken, dass nur die Liebe u. s. w. unbeschränkt ist, nämlich je mehr und mehr sie zunimmt, desto vortrefflicher wird, da sie auf einen unendlichen Gegenstand geht; wesswegen sie, was bei nichts Anderem als nur bei ihr stattfinden kann, in alle Ewigkeit wachsen mag. Und diess wird uns vielleicht nachher die Materie seyn, aus welcher wir die Unsterblichkeit der Seele beweisen werden, und wie oder auf welche Weise diese stattfinden kann.

Fünfzehntes Capitel.

Vom Wahren und Falschen.

Wir wollen nun das Wahre und Falsche in Betracht ziehen, welches uns die vierte und letzte Wirkung des wahren Glaubens angiebt. Um diess zu thun, werden wir zuerst die Definition der Wahrheit und der Falschheit voranschicken.

Die Wahrheit ist die mit einer Sache selbst übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Die Falschheit ist die mit der Sache selbst nicht übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Wenn diess aber so ist, so wird es scheinen, dass kein Unterschied stattfindet zwischen der falschen und der wahren Vorstellung, oder dass, weil diess oder jenes zu verneinen, blosse Modi des Denkens sind und sie auch keinen andern Unterschied haben, als dass die eine mit dem Dinge übereinkommt und die andere nicht, und dass sie somit auch nicht thatsächlich, sondern nur in der Vernunft sich unterscheiden. Wenn diess so ist, kann man mit Recht fragen, welchen Vortheil denn der Eine mit seiner Wahrheit und welchen Schaden der Andere durch seine Falschheit habe? und wie der Eine wissen soll, dass seine Auffassung oder Vorstellung mit der Sache mehr übereinstimmt als die des Andern? endlich, woher es komme, dass der Eine irrt und der Andere nicht? Darauf dient zuerst zur Antwort, dass die allerklarsten Dinge sowohl sich selbst als auch die Falschheit kund geben, dergestalt, dass es eine grosse Thorheit seyn würde, zu fragen, wie man derselben bewusst seyn könne? Denn da sie die allerklarsten genannt werden, so kann es freilich keine andere Klarheit geben, durch welche sie klar gemacht werden könnten. Daraus folgt, dass die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart. Denn die Wahrheit wird durch die Wahrheit, d. h. durch sich selbst, klar, wie auch die Falschheit durch sie klar ist, niemals aber wird die Falschheit durch sich selbst geoffenbart oder aufgewiesen. Derjenige, welcher die Wahrheit besitzt, kann daher nicht zweifeln, dass er sie besitzt, während dagegen derjenige, welcher in Falschheit oder Irrthum steckt, wohl meinen kann, er stehe in der Wahrheit, sowie Jemand, der träumt, wohl denken kann, er wacht, aber niemals Jemand, der wacht, denken kann, dass er träumt.

Mit dem Gesagten wird auch einigermassen erklärt, was wir sagten, dass Gott die Wahrheit, oder die Wahrheit Gott selbst sey.

Die Ursache nun, warum der Eine sich seiner Wahrheit mehr bewusst ist als der Andere, besteht darin, dass die Vorstellung des Bejahens oder Verneinens mit der Natur des Dinges gänzlich übereinkommt und desshalb mehr Wesenheit hat. Diess besser zu begreifen, diene die Bemerkung, dass das Verstehn [obgleich diess Wort anders klingt] ein blosses oder reines Leiden ist; d. h. dass unsere Seele in der Art verändert wird, dass sie andere Modi des Denkens, die sie zuvor nicht hatte, empfängt. Wenn nun Jemand dadurch, dass der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, eine entsprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so ist es klar, dass er ein ganz anderes Gefühl von der Form oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen (des Erkennens) gehabt hat, und so, diess zu bejahen oder zu verneinen, durch eine andere, leichtere Wirkung veranlasst wird, indem er denselben Gegenstand mittelst weniger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr geworden ist. Hieraus ersieht man die Vollkommenheit dessen, der in der Wahrheit steht, gegen den genommen, welcher nicht in ihr steht; denn weil der Eine sich leicht, der Andere dagegen nicht leicht verändert, so folgt daraus, dass der Eine mehr Bestand und Wesenheit als der Andere hat. Und so haben auch die Modi des Denkens, welche mit der Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich; und weil sie ganz mit der Sache übereinstimmen, so ist es unmöglich, dass sie irgendwann von der Sache anders afficirt werden oder Veränderungen leiden können, da wir schon vorher gesehen haben, dass das Wesen eines Dinges unveränderlich ist; welches Alles bei der Falschheit nicht stattfindet.

Mit dem Gesagten wird die obige Frage hinlänglich beantwortet sein.

Sechzehntes Capitel.

Vom Willen.

Nachdem wir nun wissen, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und auch, worin das Glück des vollkommenen Menschen besteht, ist es nun Zeit, zur Untersuchung unserer selbst zu kommen und einmal zuzusehen, ob wir zum Glück freiwillig

oder aus Nothwendigkeit kommen. Dazu ist es nöthig, einmal zu untersuchen, was bei denen, welche einen Willen annehmen, der Wille ist, und worin er sich von der Begierde unterscheidet.

Wir haben gesagt, dass die Begierde eine Neigung ist, welche die Seele zu Etwas hat, das sie als gut erwählt. Daraus folgt, dass, bevor unsere Begierde sich äusserlich auf Etwas richtet, in uns zuvor ein Beschluss ergangen ist, dass jenes etwas Gutes sey, welche Bejahung dann, oder allgemein genommen, das Vermögen der Bejahung und Verneinung[1], Wille genannt wird. Es kommt nun darauf an, ob diese Bejahung durch uns freiwillig oder aus Nothwendigkeit geschieht, d. h. ob wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, ohne dass eine äussere Ursache uns dazu zwingt.

Da nun aber bereits von uns bewiesen ist, dass ein Ding, welches nicht durch sich selbst begriffen wird, und dessen Daseyn nicht zu seinem Wesen gehört, nothwendig eine äussere Ursache haben muss, und dass eine Ursache, die Etwas hervorbringen soll, dasselbe nothwendig hervorbringen muss, so muss daraus folgen, dass diess oder jenes besonders zu wollen, diess oder jenes von einem Dinge besonders zu bejahen oder zu verneinen, dass solches, sage ich, dann auch durch eine äussere Ursache[2] geschehen muss,

[1] Der Wille, als Bejahung oder Beschluss genommen, unterscheidet sich darin vom wahren Glauben, dass er sich auch auf das, was nicht wirklich gut ist, erstreckt, und zwar desswegen, weil die Ueberzeugung nicht von der Art ist, dass klar erkannt wird, es könne nicht anders seyn, wie beim wahren Glauben diess Alles so stattfindet und stattfinden muss, weil nur daraus die gute Begehrung entspringt. Von der Meinung aber unterscheidet er sich darin, dass er doch mitunter fehllos und sicher seyn kann, was bei der Meinung, die aus Vermuthung und Wähnen besteht, nicht stattfindet. Folglich kann man ihn einen Glauben nennen, sofern er auch sicher gehen kann, und eine Meinung, sofern er dem Irrthum unterworfen ist. (A. d. h. M.)

[2] Es ist sicher, dass das besondere Wollen eine äussere Ursache haben muss, durch welche es überhaupt da ist; denn da sein Daseyn zu seinem Wesen nicht gehört, so muss es nothwendig durch das Daseyn von etwas Anderem seyn. Wenn man behauptet, die Vorstellung der wirkenden Ursache desselben* sey keine Vorstellung, sondern der Wille im Menschen selbst, und der Verstand sey eine Ursache, ohne welche der Wille nichts kann, also der Wille unbeschränkt genommen, gleich wie der Verstand, sey kein Gedanken-, sondern ein wirkliches Wesen, so scheint er meiner Meinung nach, wenn ich ihn aufmerksam betrachte, doch allgemein zu

* Statt dessen vielleicht zu lesen: die wirkende Ursache desselben. (A. d. Ue.)

wie auch die Definition, welche wir von der Ursache gegeben haben, ist, dass sie nicht frei seyn kann. Diess wird möglicherweise Einige nicht befriedigen, welche ihren Verstand mehr mit den Gedankenwesen, als mit den besondern Dingen, die in der

seyn, und ich kann ihm nichts Wirkliches zuschreiben. Doch sey es einmal so, so muss man doch zugeben, dass der Willensakt eine Modifikation des Willens ist, wie die Vorstellungen eine Modifikation des Verstandes; also sind dann nothwendig der Verstand und der Wille verschiedene und real unterschiedene Substanzen. Denn die Substanz und nicht der Modus selbst wird modificirt. Wenn nun gesagt wird, dass die Seele diese zwei Substanzen regiere, so giebt es dann noch eine dritte Substanz. alles so verworrene Dinge, dass man sich unmöglich einen klaren und deutlichen Begriff davon machen kann. Denn da die Vorstellung nicht im Willen, sondern im Verstande ist, so kann daraus nach der Regel, dass der Modus der einen Substanz nicht in eine andere Substanz übergehen kann, keine Liebe im Willen entstehen; denn es ist ein Widerspruch, dass man Etwas wollen könne, wovon das wollende Vermögen nicht die Vorstellung hat.

Sagt man, dass der Wille wegen seiner Vereinigung mit dem Verstande auch das, was der Verstand einsieht, gewahr wird und darum auch liebt, so kann, weil das Gewahrwerden doch ein Begriff und eine verwirrte Vorstellung ist, also auch ein Modus des Verstehens gemäss dem Vorhergegangenen im Willen nicht stattfinden, wenn auch eine solche Vereinigung von Seele und Leib stattfände. Denn nimmt man auch nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen an, dass die Seele mit dem Leibe vereinigt sey, so empfindet doch der Körper niemals, und breitet die Seele sich doch nicht aus. Denn dann würde eine Chimäre, worin wir zwei Substanzen zusammenfassen, eins werden können, was falsch ist. Und wenn man sagt, dass die Seele sowohl den Verstand als den Willen regiere, so ist das nicht zu begreifen, weil man damit die Freiheit des Willens zu leugnen scheint, was gegen sie spricht.

Um hier zu endigen, da es mich nicht gelüstet, Alles, was ich gegen eine geschaffene endliche Substanz habe, vorzubringen, so will ich nur kurz zeigen, dass die Willensfreiheit keineswegs zu der immerwährenden Schöpfung passt, dass nämlich in Gott ein und dasselbe Thun erforderlich ist, um (ein Ding) im Seyn zu erhalten, als um dasselbe zu schaffen, und dass anderseits ein Ding nicht einen Augenblick würde bestehen können, wenn es so ist und ihm nichts zugeschrieben werden kann. Aber man muss sagen, dass Gott es geschaffen hat, wie es ist; denn da dasselbe nicht die Macht hat, sich zu erhalten, während es ist, wird es noch viel weniger aus sich Etwas hervorbringen können. Wenn man nun sagt, dass die Seele den Willensakt aus sich selbst hervorbringt, so frage ich, aus welcher Macht sie diess thut? Nicht aus der, welche da gewesen ist, denn diese ist nicht mehr; auch nicht aus der, welche

Natur wirklich da sind, zu beschäftigen gewohnt sind, und indem sie diess thun, das Gedankenwesen nicht als solches, sondern als wirklich Seyendes ansehen. Denn weil der Mensch bald diesen, bald jenen Willen hat, macht er daraus einen allgemeinen Modus in seiner Seele, den er Willen nennt, wie er auch so aus (den Vorstellungen von) diesem und jenem Menschen eine (allgemeine) Vorstellung des Menschen bildet; und weil er die wirklichen Wesen nicht genug von den Gedankenwesen unterscheidet, so geschieht es, dass er die Gedankenwesen als Dinge betrachtet, die wirklich in der Natur sind, und so sich selbst als Ursache von Einigem betrachtet, wie in der Betrachtung dessen, wovon wir sprechen, nicht wenig vorkommt. Denn wenn man Jemand fragt, warum der Mensch diess oder jenes will, so ist die Antwort, weil sie einen Willen haben. Doch da der Wille, wie wir gesagt haben, nur eine Vorstellung ist, diess oder jenes zu wollen, und darum blos ein Modus des Denkens ist, ein Gedankenwesen und nichts Wirkliches, so kann auch Nichts von ihm verursacht werden, denn aus Nichts wird Nichts, und so denke ich auch, da wir gezeigt haben, dass der Wille kein Ding in der Natur, sondern nur eine Einbildung ist, dass man desshalb auch nicht zu fragen braucht, ob derselbe frei ist oder nicht. Ich sage diess nicht von dem allgemeinen Willen, von dem wir gezeigt haben, dass er ein Modus des Denkens sey, sondern von dem besonderen Diess und jenes wollen, welches Wollen Einige ins Bejahen und Verneinen gesetzt haben.

Einem Jeden, der nur auf dasjenige, das von uns schon gesagt ist, achtet, wird diess deutlich seyn; denn wir haben gesagt, dass das Verstehen ein blosses Leiden ist d. h. ein Gewahrwerden der Wesenheit und des Daseyns der Dinge in der Seele, dass wir folglich niemals es sind, die von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen, sondern dass das Ding selbst es ist, das in uns Etwas von sich bejaht oder verneint.

Diess werden nun einige Leute möglicherweise nicht zugeben, indem es ihnen scheinen mag, dass sie von einem Dinge wohl

sie nun hat, denn sie hat überhaupt keine, wodurch sie den mindesten Augenblick bestehen oder dauern könnte, weil sie beständig geschaffen wird. Giebt es aber Nichts, das die Macht hat, sich selbst zu erhalten oder Etwas hervorzubringen, so bleibt nichts weiter übrig, als zu schliessen, dass Gott allein die wirkende Ursache aller Dinge ist und seyn muss, und dass alle Willensakte von ihm bestimmt werden.

(A. d. h. M.)

etwas Anderes bejahen oder verneinen können, als ihnen davon bewusst ist. Doch kommt diess nur daher, dass sie keine Vorstellung haben von dem Begriff, welchen die Seele von einem Dinge ohne oder ausser den Worten hat. Es ist freilich wahr, dass wir [wenn Gründe vorhanden sind, welche uns dazu bewegen] Andern durch Worte oder andere Mittel von einem Dinge etwas Anderes kund geben, als uns davon bewusst ist; aber wir werden durch Worte oder irgend welche andere Mittel doch niemals so viel zuwege bringen, dass wir von den Dingen anders denken [1], als wir wirklich davon denken, welches unmöglich und allen denen klar ist, die ohne den Gebrauch von Worten oder anderen Merkzeichen durchaus nur auf ihren Verstand achten.

Doch werden hiergegen Einige möglicherweise bemerken, dass, wenn nicht wir es sind, sondern das Ding allein es ist, das sich in uns bejaht oder verneint, dann auch nur das bejaht oder verneint werden könne, was mit dem Dinge übereinkommt, und es folglich auch keine Falschheit gebe. Denn die Falschheit besteht darin, wie wir gesagt haben, von einem Dinge Etwas zu bejahen oder zu verneinen, was mit ihm nicht übereinstimmt, d. h. welches die Sache von sich selbst nicht bejaht oder verneint. Ich meine aber, dass, wenn wir auf das, was wir von der Wahrheit und Falschheit gesagt haben, recht achten, wir diesen Einwurf dann zugleich hinlänglich werden beantwortet seyn lassen. Denn wir haben gesagt, dass der Gegenstand die Ursache dessen ist, was davon bejaht oder verneint wird, es sey nun wahr oder falsch, weil wir nämlich, wenn wir etwas von dem Gegenstande gewahr werden, uns einbilden, dass der Gegenstand, [obwohl wir sehr wenig von demselben gewahr werden], solches doch von sich selbst im Allgemeinen bejaht oder verneint; welches meistens bei schwachen Seelen stattfindet, die durch die oberflächliche Wirkung des Gegenstandes auch einen sehr oberflächlichen Modus oder eine oberflächliche Vorstellung in sich empfangen; und ausserdem giebt es in ihnen keine Bejahung oder Verneinung weiter.

Endlich könnte man uns noch einwerfen, dass es viele Dinge giebt, die wir wollen und wieder nicht wollen, wie z. B. von einem Dinge Etwas bejahen und wieder nicht bejahen, die Wahrheit sprechen und dann wieder nicht sprechen u. s. w. Diess geschieht aber, weil die Begierde nicht gehörig vom Willen unter-

[1] Im Holländischen: gevoelen, wohl aus dem Lateinischen sentimus, daher obige Uebersetzung gewählt werden musste. (A. d. Ue.)

schieden wird. Denn der Wille ist bei Denen, welche einen Willen annehmen, allein das Werk des Verstandes, womit wir von einem Dinge Etwas bejahen oder verneinen ohne Bezugnahme auf gut oder schlimm. Die Begierde aber ist diejenige Form in der Seele, Etwas zu erlangen oder zu thun mit Rücksichtnahme auf Gutes und Schlimmes, das darin erblickt wird, so dass die Begierde auch nach der Bejahung oder Verneinung, die wir von den Dingen vorgenommen haben, noch bleibt — nämlich nachdem wir gefunden oder bejaht haben, dass etwas gut sey, welches ihrer Rede zufolge der Wille ist; und die Begierde ist die Neigung, die man erst nachher, um es zu befördern, bekommt, so dass auch nach ihrer eigenen Rede der Wille wohl ohne die Begierde, aber die Begierde nicht ohne den Willen, der schon vorangegangen seyn muss, seyn kann.

Alle die Thätigkeiten also, von denen wir hier oben gesprochen haben, [da sie durch die Vernunft unter der Form des Guten gethan oder durch die Vernunft unter der Form [1] des Schlechten gemieden werden], können nur unter der Neigung, welche man Begierde nennt, und nur ganz uneigentlich unter dem Namen von Willen begriffen werden.

Siebenzehntes Capitel.

Von dem Unterschiede zwischen Willen und Begierde.

Da es nunmehr offenbar ist, dass wir zum Bejahen oder Verneinen keinen Willen haben, so wollen wir jetzt untersuchen, worin der rechte und wahre Unterschied zwischen dem Willen und der Begierde besteht, oder was eigentlich der Wille seyn mag, der von den Lateinern *voluntas* genannt wird.

Nach der Definition des Aristoteles erscheint die Begierde als ein Geschlechtsbegriff, der zwei Arten unter sich begreift, wenn er sagt, der Wille sey die Lust oder der Trieb, den man unter der Form des Guten hat, daher es mir so vorkommt, dass er unter der Begierde [oder *cupiditas*] alle Neigungen meint, es sey zum Guten oder zum Schlechten. Wenn aber die Neigung nur auf das Gute geht, oder der Mensch, der diese Neigung hat, dieselbe unter der Form des Guten hat, so nennt er sie *voluntas* oder

[1] Holl.: onder schyn; lat. wohl „sub specie". (A. d. Ue.)

guten Willen; aber wenn sie schlecht ist, d. h. wenn wir in einem Andern die Neigung zu Etwas sehen, das schlecht ist, so nennt er sie *voluptas* oder schlechten Willen. So dass die Neigung der Seele nicht darin besteht, Etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein die Neigung, Etwas unter der Form des Guten zu empfangen oder unter der Form des Schlechten zu fliehen.

Es ist nun noch übrig, zu untersuchen, ob diese Begierde frei ist oder nicht. Ausser dem, was wir bereits gesagt haben, dass die Begierde von dem Begriffe der Dinge abhängt, und dass das Verstehen eine äussere Ursache haben müsse, und auch ausser dem, was wir vom Willen gesagt haben, ist noch übrig, zu zeigen, dass die Begierde nicht frei ist.

Viele Menschen, obschon sie wohl sehen, dass die Erkenntniss, welche der Mensch von verschiedenen Dingen hat, ein Mittel ist, wodurch seine Lust oder sein Trieb von dem Einen zum Andern übergeht, bemerken doch nicht, was eigentlich dasjenige ist, welches ihre Lust von dem Einen zum Andern zieht. Wir aber, um zu zeigen, dass diese Neigung bei uns nicht freiwillig ist, wollen uns (um uns einmal lebendig vor Augen zu stellen, was das sey, von dem Einen zum Andern überzugehen und gezogen zu werden) dazu in der Phantasie ein Kind vorstellen, welches zum ersten Mal zur Wahrnehmung eines gewissen Dinges gelangt. Ich halte ihm z. B. ein Glöckchen vor, welches ein angenehmes Geläute in seinen Ohren macht, wovon es danach Lust bekommt: wird es nun wohl diese Lust oder Begierde danach zu bekommen unterlassen können? Sagst Du hierauf ja, so frage ich, aus welcher Ursache? Sicherlich nicht durch etwas, das es besser kennt, da jenes Alles das ist, was es kennt. Auch nicht, weil es für das Kind schlimm ist, denn es kennt nichts Anderes, und jene angenehme Empfindung das Allerbeste ist, was ihm noch jemals vorgekommen ist. Aber es wird vielleicht die Freiheit haben, die Lust, die es hat, von sich abzuthun, woraus dann folgen würde, dass diese Lust in uns zwar ohne Freiheit anfangen könnte, wir ebenso wohl aber die Freiheit in uns hätten, sie von uns abzuthun. Aber diese Freiheit kann nicht die Probe halten; denn was sollte es doch seyn, das die Lust sollte vernichten können? Die Lust selbst? Gewiss nicht, denn es giebt nichts, was aus seiner eigenen Natur seine eigene Vernichtung sucht. Was kann es eigentlich also seyn, das es von jener Lust sollte abbringen können? Fürwahr, nichts Anderes, als dass es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von Etwas afficirt wird, welches ihm angenehmer

ist, als das Erste. Und wie wir darum in der Abhandlung über den Willen gesagt haben, dass der Wille im Menschen nichts Anderes ist, als diess oder jenes zu wollen, so ist auch im Menschen nichts Anderes als diese oder jene Begierde, welche von diesem und jenem Begriff verursacht wird, da jene (allgemeine) Begierde nichts Thatsächliches in der Natur ist, sondern allein von diesem oder jenem besonderen Begehren abstrahirt wird; wenn also die Begierde nicht eigentlich ein Etwas ist, so kann sie auch nicht Thatsächliches verursachen. Wenn wir also sagen, dass die Begierde frei ist, so ist das ebenso viel, als ob wir sagten, dass diese oder jene Begehrung eine Ursache ihrer selbst ist, d. h. dass sie, ehe sie war, bewirkt hat, dass sie sey, was die Ungereimtheit selbst ist und nicht statthaben kann.

Achtzehntes Capitel.

Von dem Nutzen des Vorhergehenden.

Sehen wir also, dass der Mensch als ein Theil der gesammten Natur, von welcher er abhängt, und von welcher auch er regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und Glück nichts thun kann, so wollen wir jetzt in Betracht ziehen, welcher Nutzen aus diesen unsern Lehrsätzen sich für uns ergiebt, und zwar um so mehr, weil wir nicht daran zweifeln, dass sie Einigen nicht wenig anstössig erscheinen werden.

Zum Ersten folgt daraus, dass wir wahrlich Diener, ja Knechte Gottes sind, und dass es unsere grösste Vollkommenheit ist, diess nothwendig zu seyn. Denn wenn wir auf uns selbst angewiesen und nicht derartig von Gott abhängig wären, so wäre es sehr wenig oder nichts, was wir vollbringen könnten, und wir würden mit Recht daraus Ursache nehmen, uns zu betrüben, vor Allem im Gegensatz zu dem, was wir jetzt sehen, dass wir nämlich von demjenigen, was das Allervollkommenste ist, dergestalt abhangen, dass wir dadurch als Theil eines Ganzen d. h. seiner sind und, so zu sagen, das unserige zur Ausführung so vieler weislich geordneter und vollkommener Werke, als davon abhängig sind, beitragen.

Zum Zweiten bewirkt diese Erkenntniss, dass wir nach Verrichtung einer vortrefflichen Handlung nicht darüber hoffärtig werden, [welche Hoffart die Ursache ist, dass wir in der Meinung,

etwas Grosses zu seyn und nichts weiter nöthig zu haben] stehen bleiben, was unserer Vollkommenheit geradeaus zuwiderläuft, die darin besteht, dass wir immer weiter und weiter zu gelangen trachten müssen, sondern dass wir dagegen Alles, was wir thun, Gott zuschreiben, welcher die erste und einzige Ursache von Allem ist, was wir verrichten und ausführen.

Zum Dritten, ausser der wahren Nächstenliebe, welche diese Erkenntniss in uns zuwege bringt, macht sie uns so angethan, dass wir denselben niemals weder hassen, noch auf ihn zornig sind, sondern im Gegentheil geneigt werden, ihm zu helfen und ihn in bessern Stand zu bringen; welches Alles die Handlungsweise solcher Menschen ist, die eine grosse Vollkommenheit oder Wesenheit haben.

Zum Vierten dient diese Erkenntniss auch zur Förderung des Gemeinwohls, denn um ihrer willen wird ein Richter niemals mehr des Einen als des Andern Partei nehmen können und wird, wenn er in der Nothwendigkeit ist, den Einen zu strafen und den Andern zu belohnen, diess alsdann mit der Absicht thun, sowohl dem Einen zu helfen und ihn zu bessern, als den Andern.

Zum Fünften befreit uns diese Erkenntniss von der Unlust, Verzweiflung, dem Neid, Schreck und andern schlechten Affecten, welche, wie wir nachher sagen werden, die eigentliche Hölle sind.

Zum Sechsten bringt uns endlich diese Erkenntniss dazu, uns vor Gott nicht zu fürchten, wie Andere sich vor dem Teufel fürchten, den sie sich eingebildet haben in dem Sinne, dass er ihnen etwas Schlimmes anthun möchte. Denn wie sollten wir uns doch vor Gott fürchten können, der das oberste Gut selbst ist, und durch den alle Dinge, welche einige Wesenheit haben, das sind, was sie sind, gleichwie auch wir, die wir in ihm leben.

Auch bringt uns diese Erkenntniss dazu, dass wir Gott Alles zuschreiben und ihn allein lieben, weil er das Herrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns ganz ihm opfern, denn darin besteht eigentlich sowohl der wahre Gottesdienst als auch unser ewiges Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Knechtes und Werkzeuges ist der, dass sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig vollführen; wie wenn z. B. ein Zimmermann bei der Arbeit an einem Werkstück sich von seinem Beil aufs Beste bedient findet, so ist dadurch das Beil zu seinem Endzweck und seiner Vollkommenheit gelangt; wenn er aber denken wollte, diess Beil hat mir nun gut gedient, ich will es darum fortan ruhen lassen und von ihm keinen Gebrauch

mehr machen, gerade alsdann würde dieses Beil von seinem Endzweck entfernt werden und nicht mehr ein Beil seyn. So muss auch der Mensch, so lange er ein Theil der Natur ist, den Naturgesetzen folgen, worin der Gottesdienst besteht; und so lange er das thut, befindet er sich in seinem Glück. Wenn aber Gott [um so zu sagen] wollte, dass der Mensch ihm nicht mehr dienen sollte, so wäre das ebensoviel, als ihn seines Glückes berauben und vernichten, weil Alles, was er ist, darin besteht, dass er Gott dient.

Neunzehntes Capitel.

Von des Menschen Glückseligkeit.

Nachdem wir den Nutzen dieses wahren Glaubens gesehen haben, werden wir nun unserm gegebenen Versprechen nachzukommen suchen, nämlich zu untersuchen, ob wir durch unsere bereits erworbene Erkenntniss [von dem, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und was im Allgemeinen der Nutzen von ihnen allen ist], ob wir, sage ich, dadurch zu unserm Glück, nämlich der Liebe zu Gott [worin, wie wir bemerkt haben, unsere höchste Glückseligkeit besteht] gelangen können; und auch auf welche Art wir von den Leidenschaften, die wir als schlecht beurtheilt haben, frei werden können.

Um nun von dem letzten, nämlich der Befreiung von den Leidenschaften, [1] zuerst zu sprechen, so sage ich, dass wir unter der Voraussetzung, dass sie keine andern Ursachen haben, als wir von ihnen angenommen haben, in dieselben niemals verfallen wer-

[1] Alle diejenigen Leidenschaften, welche gegen die gesunde Vernunft streiten, — wie vorher gezeigt worden ist — entstehen aus der Meinung. Alles, was in denselben gut oder schlecht ist, wird uns durch den wahren Glauben angezeigt, aber uns von ihnen zu befreien, sind weder diese beiden, noch ist einer von ihnen im Stande. Die dritte Art allein, nämlich die wahre Erkenntniss, ist es, welche uns davon frei macht, und ohne sie, wie auch sogleich nachher gezeigt werden soll, ist es unmöglich, jemals von ihnen befreit zu werden. Sollte diess nicht dasjenige seyn, wovon Andere unter andern Benennungen so viel sagen und schreiben? Denn wer sieht nicht, wie füglich wir unter der Meinung die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde offenbart, und unter der wahren Erkenntniss die Gnade, die uns von der Sünde frei macht, verstehen können? (A. d. h. M.)

den, wenn wir unseren Verstand nur richtig gebrauchen, wie wir diess [nunmehr im Besitz eines Masses von Wahrheit und Falschheit] sehr [1] leicht thun können.

Doch dass sie keine andern Ursachen haben, ist es, was uns nun zu beweisen obliegt. Dazu scheint mir erforderlich zu seyn, dass wir uns im Ganzen sowohl nach Leib als nach Geist prüfen und zuerst beweisen, dass es in der Natur einen Körper giebt, durch dessen Form und Wirkungen wir afficirt und also denselben gewahr werden. Diess thun wir darum, weil wir, wenn wir die Wirkungen des Körpers, und was dieselben verursachen, erkennen, dann auch die erste und wichtigste Ursache aller dieser Affecte finden werden und zugleich auch das, wodurch alle diese Affecte vernichtet werden können: woraus wir dann zugleich sehen können, ob solches möglicherweise durch die Vernunft gethan werden kann. Und alsdann wollen wir fortfahren, von unserer Liebe zu Gott zu sprechen.

Zu zeigen, dass es in der Natur den Körper giebt, wird uns nicht schwer seyn, nachdem wir bereits wissen, dass Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definirt haben, von denen ein jedes unendlich und vollkommen ist; und da wir gezeigt haben, dass die Ausdehnung ein in seiner Art unendliches Attribut ist, so muss sie nothwendig auch ein Attribut jenes unendlichen Wesens seyn; und da wir ferner schon bewiesen haben, dass diess unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, dass dieses Attribut auch etwas Wesentliches sey.

Da wir überdiess auch gezeigt haben, dass es ausser der Natur, die unendlich ist, kein Wesen mehr giebt oder geben kann, so erhellt zudem deutlich, dass diese Wirkung des Körpers, durch welche wir (ihn) gewahr werden, von nichts Anderm stammt, als von der Ausdehnung selbst, und nicht von irgend einem Andern, das [wie Einige wollen] auf eminente Weise die Ausdehnung hat, da es, wie wir oben im ersten Kapitel bewiesen haben, ein solches nicht giebt.

Desshalb ist nun zu bemerken, dass alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung nothwendig abhangen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und

[1] Wenn wir nämlich eine gründliche Erkenntniss von Gut und Schlecht, Wahrheit und Falschheit haben; denn dann ist es unmöglich, dem, woraus die Leidenschaften entstehen, unterworfen zu seyn, denn, indem wir das Beste erkennen und geniessen, hat das Schlechteste über uns keine Macht. (A. d. h. M.)

Ruhe. Denn sofern diese Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, dass jene seyn könnten; denn wenn Etwas wiederum Etwas hervorbringen soll, so muss darin Etwas seyn, mittels dessen es mehr als ein Anderes jenes Etwas hervorbringen kann.

Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken und von Allem, was es giebt, gesagt haben.

Ferner ist zu bemerken, dass es in uns nichts giebt, dessen uns bewusst zu werden, uns die Möglichkeit nicht innewohnte, so dass, wenn wir in uns nichts Anderes finden, als die Wirkungen des denkenden Dinges und die der Ausdehnung, wir dann auch mit Sicherheit sagen dürfen, dass es in uns nichts weiter giebt.

Um nun die Wirkungen dieser beiden klar zu verstehen, wollen wir zuerst ein jedes derselben für sich allein, und hernach sie beide zusammen vornehmen, wie auch die Wirkungen sowohl von dem einen als von dem andern.

Ziehen wir also die Ausdehnung allein in Betracht, so werden wir in derselben nichts Anderes als Bewegung und Ruhe gewahr, aus der wir alle die Wirkungen finden, die daraus entspringen. Diese beiden Modi [1] im Körper sind von der Art, dass nichts Anderes sie verändern kann, als sie allein sich selbst, wie es z. B. unmöglich ist, dass, wenn ein Stein still liegt, er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas Anderes bewegt werden kann, wohl aber durch die Bewegung, wie wenn ein anderer Stein, der grössere Bewegung hat, als der erstere Ruhe, ihn in Bewegung setzt, gleichwie denn auch der bewegende Stein nicht ruhen wird, als durch etwas Anderes, das sich weniger bewegt. Daraus folgt nun, dass kein Modus des Denkens in dem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann.

Zufolge dessen aber, was wir an uns selbst gewahr werden, kann es sehr wohl geschehen, dass ein Körper, welcher seine Bewegung nach der einen Richtung hat, sich doch nach der andern neigt, wie wenn ich, indem ich meinen Arm ausstrecke, dadurch bewirke, dass die (Lebens) Geister, die ihre Bewegung noch nicht (dahin) hatten, nunmehr dieselbe doch nach dieser Richtung nehmen, jedoch nicht immer, sondern nur nach Beschaffenheit der Geister, wie nachher gesagt werden wird. Die Ursache davon ist keine andere und kann keine andere seyn, als dass die Seele,

[1] Zwei Modi, weil die Ruhe kein Nichts ist. (A. d. h. M.)

welche die Vorstellung dieses Körpers ist, mit demselben so vereinigt ist, dass sie und dieser so beschaffene Körper zusammen ein Ganzes ausmachen.

Die vornehmste Wirkung des andern Attributs ist das Begreifen der Dinge, so dass, je nachdem die Seele diese wahrnimmt, daraus entweder Liebe oder Hass u. s. w. entspringt. Da nun diese Wirkung keine Ausdehnung mit sich bringt, so kann sie derselben auch nicht zugeschrieben werden, sondern nur dem Denken, so dass die Ursache aller Veränderungen, die in diesem Modus entstehen, nicht in der Ausdehnung, sondern im denkenden Dinge allein gesucht werden muss. Gleich wie wir diess an der Liebe sehen können, deren Vernichtung oder Erweckung durch den Begriff selbst verursacht werden muss, welches, wie wir bereits gesagt haben, dadurch geschieht, dass er entweder in dem Gegenstand etwas als schlecht auffasst oder etwas Besseres kennen lernt.

So oft nun diese Attribute auf einander wirken, entstehen daraus Leidenschaften in der einen durch die andere, nämlich durch das Bestimmtwerden der Bewegung, die wir, wohin wir wollen, zu richten das Vermögen haben. Die Wirkung nun, wodurch die eine von der andern leidet, ist derart, dass die Seele und der Körper, wie bereits gesagt worden ist, die Lebensgeister, die sich sonst nach der einen Richtung bewegen würden, nunmehr nach einer andern Richtung sich zu bewegen veranlassen, und da diese Geister auch durch den Körper in Bewegung gesetzt und somit bestimmt werden können, so kann es oft geschehen, dass sie auf Anlass des Körpers ihre Bewegung nach einem Orte und auf Anlass der Seele wiederum nach einem andern Orte haben, wodurch sie dann in uns solche Beklemmungen zuwege bringen und verursachen, wie wir uns derer mitunter bewusst sind, ohne die Gründe davon zu wissen, wenn wir sie haben. Denn sonst sind uns gewöhnlich die Gründe wohl bekannt.

Ferner kann auch die Seele in ihrer Macht, die Geister zu bewegen, behindert werden, sey es, dass die Bewegung der Geister zu sehr vermindert, oder sey es, dass sie zu sehr vermehrt wird. Vermindert, wenn wir z. B. durch vieles Laufen verursachen, dass die Geister durch dasselbe Laufen dem Körper viel mehr als gewöhnliche Bewegung geben und nach deren Aufhören nothwendigerweise sehr geschwächt werden; so kann diess auch durch den Gebrauch von zu wenig Speise geschehen. Vermehrt, wenn wir, durch zu vieles Trinken von Wein oder andern starken

Getränken aufgeheitert oder betrunken gemacht, bewirken, dass die Seele den Körper zu regieren keine Macht hat.

Nachdem wir so viel von den Wirkungen geredet haben, welche die Seele auf den Körper hat, wollen wir nun einmal die Wirkungen in Betracht ziehen, die der Körper auf die Seele hat. Davon setzen wir als die hauptsächlichste, dass er sich der Seele und dadurch auch andern Körpern wahrnehmbar macht, welches durch nichts Anderes verursacht wird, als durch die Bewegung und Ruhe zusammen, da im Körper nichts Anderes als diese sind, durch welche er wirken kann. So dass Alles, was ausser diesen Wahrnehmungen noch der Seele geschieht, nicht durch den Körper verursacht werden kann. Weil nun das Erste, was die Seele erkennt, der Körper ist, so geht daraus hervor, dass die Seele ihn lieb gewinnt und so mit ihm vereinigt wird. Wenn aber, wie wir vorher gesagt haben, die Ursache von Liebe, Hass und Unlust nicht im Körper, sondern in der Seele allein gesucht werden muss, da alle Thätigkeiten des Körpers allein aus Bewegung und Ruhe entstehen müssen, und wir klar und deutlich sehen, dass die eine Liebe durch den Begriff, den wir von etwas Anderm, das besser ist, bekommen, vernichtet wird, so folgt daraus deutlich, dass, wenn wir mit einer zum mindesten ebenso klaren Erkenntniss, als wir von unserm Körper haben, Gott erkennen, wir alsdann mit ihm auch enger als mit unserm Körper vereinigt werden und vom Körper gleichsam losgelöst seyn müssen. Ich sage: enger, da wir bereits oben bewiesen haben, dass wir ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden können, und zwar darum, weil wir ihn nicht durch etwas Anderes, wie es mit allen andern Dingen der Fall ist, sondern allein durch ihn selbst erkennen und erkennen müssen, wie wir diess schon vorher gesagt haben. Ja noch viel besser, als uns selbst erkennen wir ihn, weil wir ohne ihn uns selbst keineswegs erkennen können.

Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die hauptsächlichsten Ursachen der Leidenschaften sind; denn was den Körper mit seinen Wirkungen, der Bewegung und Ruhe, anbetrifft, so können sie die Seele nicht anders afficiren, als dass sie sich selbst ihr als Gegenstände kund geben; und je nachdem die Wahrnehmungen sind, welche sie derselben vorhalten, mögen sie von Gut oder Schlecht[1] seyn, wird denn auch

[1] Aber woher kommt es, dass wir das Eine als gut und das Andere als schlecht erkennen? Antwort: Da es die Gegenstände sind, die sich

die Seele von ihnen afficirt, jedoch nicht sofern es ein Körper ist [denn sonst würde der Körper die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften seyn], sondern nur sofern er ein Gegenstand ist, wie alles Andere, das, wenn es sich ebenso der Seele zeigte, dieselben Wirkungen hervorbringen würde. [Damit will ich aber nicht sagen, dass die Liebe, der Hass und die Unlust, welche aus der Anschauung unkörperlicher Dinge entstehen, dieselben Wirkungen haben, als die, welche aus der Betrachtung körperlicher Dinge entstehen, da diese, wie wir später sagen werden, noch andere Wirkungen haben, nach der Natur dessen, aus dessen Wahrnehmung die Liebe, der Hass, die Traurigkeit u. s. w. in der Seele bei Anschauung unkörperlicher Dinge erweckt werden.] So dass, um auf das Frühere wieder zurückzukommen, es sicher ist, dass, wenn der Seele sich etwas anderes Herrlicheres als der Körper zeigen würde, der Körper alsdann sicherlich keine Macht haben würde, solche Wirkungen, wie er nun wohl thut, zu verursachen. Daraus folgt nun, dass nicht der Körper allein die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften ist, sondern dass, wenn in uns auch etwas Anderes wäre, ausser dem, von welchem wir bereits bemerkt haben, dass es, wie wir meinen, die Leidenschaften verursachen kann, solches, wie es denn auch wahr ist, doch nicht mehr oder anders in der Seele wirken kann, als der Körper auch. Denn immerhin würde es nichts Anderes seyn können, als ein derartiger Gegenstand, der von der Seele durchaus verschieden wäre und sich folglich auch so zeigen müsste und nicht anders, wie wir darüber auch vom Körper gesprochen haben. So dass wir der Wahrheit gemäss damit schliessen dürfen, dass die

selbst uns kund thun, werden wir von dem Einen (so, und von dem Andern) anders afficirt. Diejenigen nun, von welchen wir am allersanftesten [nach dem Masse der Bewegung und Ruhe, woraus sie bestehen] bewegt werden, sind uns die allerangenehmsten, und je mehr und mehr sie davon abweichen, die allerunangenehmsten. Hieraus entstehen in uns Gefühle allerlei Art, welche wir in uns wahrnehmen, und welche, mittels körperlicher Gegenstände oft auf unsern Körper wirkend, Impulse von uns genannt werden, wie dass man Jemand in der Unlust lachen machen, durch Kitzeln, Weintrinken u. s. w. aufheitern kann, welches die Seele zwar bemerkt, jedoch nicht bewirkt, denn wenn sie wirkt, sind die Erheiterungen wahrlich von einem ganz andern Schlag; denn dann wirkt nicht Körper auf Körper, sondern die verständige Seele gebraucht den Körper als ein Werkzeug, und folglich ist das Gefühl desto vollkommener, je mehr dabei die Seele wirkt. (A. d. h. M.)

Liebe, der Hass, die Unlust und andere Leidenschaften in der Seele je nach der Form der Erkenntniss, die sie jedesmal von den Dingen hat, anders und wieder anders verursacht werden, und dass es folglich, wenn sie einmal das Allerherrlichste erkennt, alsdann unmöglich seyn wird, dass irgend eine dieser Leidenschaften in ihr den mindesten Aufruhr würde verursachen können.

Zwanzigstes Capitel.

Zur Bestätigung des Vorhergehenden.

Hinsichtlich des im vorigen Capitel Gesagten werden folgende Schwierigkeiten eingeworfen werden können.

1) Wenn die Bewegung nicht die Ursache der Leidenschaften ist, wie kann es dann geschehen, dass man die Unlust doch durch gewisse Mittel vertreibt, wie solches mitunter durch den Wein bewirkt wird? Hierauf dient zur Antwort, dass man zwischen der Wahrnehmung der Seele, wann sie zuerst den Körper bemerkt, und dem Urtheil, was sie sofort darüber, was ihr gut oder schlimm sey, [1] macht, unterscheiden muss. Ist nun die Seele so beschaffen, wie eben gesagt ist, so hat sie nach obengemachter Bemerkung wohl die Macht, die Geister, wohin sie will, zu bewegen, jedoch so, dass ihr diese Macht auch wieder genommen werden kann, wenn durch andere aus dem allgemeinen Körper stammende Ursachen diese ihre so gewonnene Gestalt ihr wieder genommen oder verändert wird, woraus, wenn sie es gewahr wird, in ihr Unlust [2] entsteht, welche sich nach der Veränderung

[1] D. h. zwischen dem Verständniss allgemein genommen und dem Verständniss, welches sich auf das Gute und Schlechte des Dinges bezieht. (A. d. h. M.)

[2] Die Unlust wird im Menschen durch einen Meinungsbegriff verursacht, dass ihn etwas Schlimmes überkomme, nämlich aus dem Verluste eines Gutes. Wird diess also gefasst, so bewirkt dieser Begriff, dass die Geister das Herz umschliessen und dasselbe mit Hülfe anderer Theile drängen und einengen, wovon bei der Lust das Gegentheil geschieht; diese Bedrängniss wird die Seele wieder gewahr, und sie leidet darunter. Was helfen dabei nun Heilmittel oder Wein? Diess, dass sie also durch ihre Wirkung diese Geister vom Herzen wegtreiben und ihm wieder Spielraum schaffen, wovon die Seele, welche es gewahr wird, Erquickung empfängt, darin bestehend, dass der Meinungsbegriff des Schlimmen durch

richtet, die die Geister dann empfangen; und zwar entsteht diese Unlust aus der Liebe und Verknüpfung, in welcher sie mit dem Körper steht. Dass sich diess so verhält, kann daraus leicht abgenommen werden, dass dieser Unlust auf eine von diesen beiden Arten abgeholfen werden kann, entweder durch Zurückführung der Geister in ihre erste Form, d. h. indem sie von dem Schmerze befreit wird, oder durch die aus guten Gründen kommende Ueberzeugung, dass auf diesen Körper keine Rücksicht zu nehmen sey; wovon das Erstere vorübergehend und der Wiederkehr ausgesetzt, das Letztere aber ewig beständig und unveränderlich ist.

Der zweite Einwurf kann folgender seyn: Wenn wir sehen, dass die Seele, obwohl sie keine Gemeinschaft mit dem Körper hat, doch bewirken kann, dass die Geister, welche sich nach der einen Richtung bewegt haben würden, sich vielmehr nach der andern Richtung bewegen, warum sollte sie dann auch nicht machen können, dass ein Körper, welcher ganz still und ruhig ist, sich zu bewegen anfangen sollte?[1] So wie ferner, warum

das vom Wein verursachte andere Mass der Bewegung und Ruhe abgelenkt wird und auf etwas Anderes fällt, worin der Verstand mehr Genüge findet. Aber diess kann keine unmittelbare Wirkung des Weines auf die Seele seyn, sondern allein eine Wirkung des Weines auf die Geister.

(A. d. h. M.)

[1] Darin ist also keine Schwierigkeit, wie dieser eine Modus, der sich von dem andern unendlich unterscheidet, auf den andern wirkt, da er ein Theil eines Ganzen ist, indem die Seele niemals ohne den Körper, noch der Körper jemals ohne die Seele gewesen ist. Diesem gehen wir folgendermassen nach: 1. Es giebt ein vollkommenes Wesen. 2. Es kann nicht zwei Substanzen geben. 3. Keine Substanz kann einen Anfang haben. 4. Jede ist in ihrer Art unendlich. 5. Es muss auch ein Attribut des Denkens geben. 6. Es giebt kein Ding in der Natur, wovon nicht in dem denkenden Wesen eine Vorstellung wäre, entstehend aus dessen Wesen und Daseyn zusammen. 7. Folglich u. s. w. 8. Wenn unter der Bezeichnung Dinge das Wesen ohne das Daseyn aufgefasst wird, so kann die Vorstellung des Wesens nicht als etwas Besonderes gefasst werden; denn diess kann erst geschehen, wenn das Daseyn zusammen mit dem Wesen gegeben ist, und zwar weil dann erst ein Gegenstand da ist, den es zuvor nicht gab. Wenn z. B. die ganze Mauer weiss ist, so giebt es darin kein Diess oder Jenes. 9. Eine solche Vorstellung nun allein, ausser allen andern Vorstellungen genommen, kann nur die Vorstellung solch eines Dinges seyn, nicht aber, dass sie die Vorstellung solch eines Dinges habe. Dazu kommt, dass eine solche, so betrachtete Vorstellung, weil sie nur ein Theil ist, von sich selbst und von ihrem Gegenstande

sie denn nicht gleicherweise alle anderen Körper, die bereits in Bewegung sind, sollte bewegen können, wohin sie will?

Wenn wir uns nun aber an das erinnern, was wir bereits von dem denkenden Dinge gesagt haben, so wird es uns diese Schwierigkeit ganz leicht nehmen können. Damals nämlich sagten wir, dass die Natur, obschon sie verschiedene Attribute hat, doch immer nur ein einziges Wesen ist, von welchem alle diese Attribute ausgesagt werden. Und dabei haben wir ferner gesagt, dass es in der Natur nur ein einziges denkendes Ding giebt, welches in unendlichen Vorstellungen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Empfängt also der Körper einen solchen Modus, wie z. B. der Körper des Petrus ist, und wieder einen Andren, wie der Körper des Paulus ist, so folgt hieraus, dass es in lem denkenden Dinge zwei verschiedene Vorstellungen giebt, nänlich eine Vorstellung des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Vorstellung des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht. Es kann nun das denkenle Ding den Körper des Petrus wohl durch die Vorstellung des Leibes des Petrus, aber nicht durch die des Leibes des Paulus bewegen, so dass die Seele des Paulus wohl ihren eigenen Köper, aber keinen anderen, wie

keinen allerklarsten und deutlichsten Begriff haben kann: diess kann das denkende Ding allein, welches alln die ganze Natur ist, denn ein Theil ausser seinem Ganzen genommen kann nicht u. s. w. 10. Zwischen der Vorstellung und dem Gegenstane muss nothwendig eine Vereinigung stattfinden, weil die eine ohne en andern nicht bestehen kann; denn es giebt kein Ding, dessen Votellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, und es kann keine Vorsllung geben, ohne dass das Ding wirklich sey. Ferner kann der Gegestand nicht verändert werden, ohne dass die Vorstellung auch veränder wird, und umgekehrt, so dass hier kein Drittes vonnöthen ist, welchedie Vereinigung von Seele und Leib verursachen müsste. Jedoch muss emerkt werden, dass wir hier von solchen Vorstellungen sprechen, die othwendig aus dem Daseyn von Dingen zusammen mit dem Wesen ir Gott entstehen, nicht aber von den Vorstellungen, welche die sich hatsächlich uns zeigenden Dinge in uns wirken, wozwischen ein groer Unterschied ist. Denn die Vorstellungen in Gott entstehen nicht, wie ie in uns, aus einem oder mehreren Sinnen, die darum auch meist imm nur unvollkommen von ihnen afficirt werden, sondern aus dem Dyn und Wesen nach Allem, was sie sind. Jedoch ist meine Vorstellur nicht die deinige, die doch ein und dasselbe Ding in uns wirkt. (A. h. M.)

z. B. den des Petrus, bewegen kann.[1] Und desswegen kann sie auch keinen Stein, der ruht oder stille liegt, bewegen; denn der Stein bringt wiederum eine andere Vorstellung in der Seele hervor. Und darum ist also aus obigen Gründen nicht minder die Unmöglichkeit klar, dass ein Körper, welcher überhaupt ganz ruhig oder stille ist, durch irgend einen Denkmodus in Bewegung gesetzt werden könne.

Der dritte Einwurf kann folgender seyn: Wir scheinen klar zu erkennen, dass wir im Körper doch eine gewisse Ruhe verursachen können; denn wenn wir unsere Geister eine lange Zeit bewegt haben, empfinden wir Ermüdung, welche nichts Anderes, als eine von uns hervorgebrachte Stille in den Geistern ist.

Wir antworten aber, dass, obschon es wahr ist, dass die Seele die Ursache dieser Stille ist, sie es doch nur indirect ist; denn sie bewirkt die Ruhe in der Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur durch andere Körper, welche sie bewegt hatte, die dann nothwendigerweise so viel Ruhe haben verlieren müssen, als sie den Geistern mitgetheilt hatten. Woraus denn allseitig erhellt, dass es in der Natur nur eine und dieselbe Art der Bewegung giebt.

Einundzwanzigstes Capitel.

Von der Vernunft.

Es muss nunmehr untersucht werden, woher es kommt, dass wir mitunter, wenn wir auch sehen, dass Etwas gut oder schlecht ist, doch keine Macht in uns finden, das Gute zu thun oder das

[1] Es ist klar, dass im Menschen, da er einen Anfang genommen hat, kein anderes Attribut zu finden ist, als wie vorher in der Natur war, — und da er aus einem solchen Körper besteht, von welchem nothwendig eine Vorstellung in dem denkenden Dinge seyn muss, und diese Vorstellung nothwendig mit dem Körper vereinigt seyn muss, so stellen wir ohne Scheu den Satz auf, dass seine Seele nichts Anderes ist, als diese Vorstellung seines Körpers im denkenden Dinge; und weil dieser Körper Bewegung und Ruhe hat [die ein gewisses Mass haben und in der Regel durch äussere Gegenstände verändert werden], und weil es keine Veränderung in dem Gegenstande geben kann, die nicht auch thatsächlich in der Vorstellung geschieht, so entsteht hieraus, dass die Menschen fühlen [reflexive Vorstellung]. Ich sage aber, weil er ein gewisses Mass von Bewegung und Ruhe hat, weil keine Wirkung im Körper geschehen kann, ohne dass diese beiden zusammenwirken. (A. d. h. M.)

Schlechte zu unterlassen, mitunter dagegen wohl. Wir können diess leicht begreifen, wenn wir die Ursachen erwägen, die wir von der Meinung angegeben haben diese, sagten wir, sey die Ursache unserer Affecte, welche, wie wir auch sagten, entweder aus Hörensagen oder aus Erfahrung stammt. Da nun Alles dasjenige, was wir in uns finden, mehr Macht über uns hat als dasjenige, was uns von aussen widerfährt, so folgt, dass die Vernunft wohl die Ursache der Vernichtung derjenigen Meinungen[1] seyn kann, welche wir nur von Hörensagen haben, und zwar, weil die Vernunft uns nicht von aussen gekommen ist; aber nicht die Ursache der Vernichtung derer, die wir aus Erfahrung haben. Denn das Vermögen,[2] welches uns das Ding selbst giebt, ist immer grösser als dasjenige, welches wir in Folge eines zweiten Dinges erhalten, wie wir diesen Unterschied auch mit aus der Regel-de-tri genommenen Gleichnissen auf pag. 507—8 bemerkt haben, als wir von der Vernunfterkenntniss und den klaren Verstande sprachen. Denn wir haben mehr Vermögen in uns durch das Verständniss der Regel selbst als durch das de Proportionsverhältnisses. Darum haben wir auch so oft gesagt, dass die eine Liebe durch eine andere, welche grösser ist, vernichtet werde, weil wir darunter die Begierde, die aus dem (Vernunft-) Raisonnement entspringt, nicht begreifen wollten.

---

[1] Es läuft auf dasselbe hinaus, ob wir hier den Ausdruck Meinung oder Leidenschaft gebrauchen; denn es ist klar, warum wir diejenigen, welche aus Erfahrung in uns sind, durch die Vernunft nicht überwinden können, da sie nichts Anderes in uns sind, als ein Genuss oder eine unmittelbare Vereinigung mit Etwas, welches wir als gut ansehen, die Vernunft aber, obschon sie uns etwas Besseres angeben mag, uns dasselbe doch nicht geniessen macht. Denn das, was wir in uns geniessen, kann nicht durch Etwas, das wir nicht geniessen, und das ausser uns ist, überwunden werden, wie dasjenige ist, was die Vernunft uns angiebt. Soll dieses aber überwunden werden, so muss es durch Etwas geschehen, welches mächtiger ist, welcher Art der Genuss oder die unmittelbare Vereinigung mit demjenigen seyn wird, welches (als) besser gekannt und genossen wird als diess erste; — unter dieser Bedingung ist die Ueberwindung dann immer nothwendig oder geschieht wohl auch durch den Genuss eines Uebels, das als grösser erkannt wird, als das genossene Gut ist, und welches unmittelbar darauf folgt. Doch dass diess Uebel nicht immer so nothwendig folgt, lehrt uns die Erfahrung; denn u. s. w. Siehe oben pag. 509 ff. (A. d. h. M.)

[2] Das Holl. „mogelykheid" stammt wohl aus dem Lat. „potentia."
(A. d. Ue.)

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Von der wahren Erkenntniss, Wiedergeburt u. s. w.

Da die Vernunft also keine Macht hat, uns zu unserm Glück zu verhelfen, so bleibt nun zu untersuchen übrig, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntnissweise dazu gelangen können. Wir haben aber gesagt, dass diese Art der Erkenntniss nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Gegenstandes selbst mittels des Verstandes entstehe, und dass die Seele, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, nothwendig damit vereinigt werde, wie wir auch hinsichtlich unseres Körpers gesagt haben. Hieraus folgt nun unwidersprechlich, dass diese Erkenntniss es ist, welche die Liebe verursacht; so dass, wenn wir Gott auf diese Weise erkennen, wir uns mit ihm nothwendigerweise vereinigen [da er nur als das Allerherrlichste und Allerbeste sich zeigen kann und von uns erkannt wird], worin, wie wir bereits gesagt haben, unsere Seligkeit besteht. Ich sage nicht, dass wir ihn so, wie er ist, kennen müssen, sondern es ist genug, dass wir ihn, um mit ihm vereinigt zu seyn, einigermassen erkennen, da ja auch die Erkenntniss, die wir von dem Körper haben, nicht von der Art ist, dass wir ihn so, wie er ist, oder vollkommen erkennen, und doch welch' eine Vereinigung, und was für eine Liebe!

Dass diese vierte Art der Erkenntniss, welches die Gotteserkenntniss ist, nicht als Folge aus etwas Anderm, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben Bewiesenen, dass er (Gott) die Ursache aller Erkenntniss ist, die allein durch sich selbst und durch nichts Anderes erkannt wird; und ferner auch daraus, dass wir von Natur aus so mit ihm vereinigt sind, dass wir ohne ihn nicht bestehen und begriffen werden können. Hieraus nun, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, dass wir ihn nur unmittelbar erkennen können.

Diese Vereinigung, die wir durch Natur und Liebe mit ihm haben, wollen wir nun zu erklären suchen.

Wir haben vorher gesagt, dass es in der Natur nichts geben kann, von dem es nicht in der Seele desselben Dinges eine Vorstellung giebt,[1] und je mehr oder minder vollkommen das Ding

[1] Hierdurch wird zugleich das erklärt, was wir im ersten Theile gesagt haben, dass nämlich der unendliche Verstand, welchen wir den

ist, desto mehr oder minder vollkommen ist auch die Vereinigung und Wirkung der Vorstellung auf die Sache oder auf Gott selbst. Denn da die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so sind desshalb alle Dinge von Natur vereinigt, und zwar in Eins, nämlich Gott vereinigt. Und da der Körper das Allererste ist, das unsere Seele wahrnimmt [weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur seyn kann, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, welche Vorstellung die Seele dieses Dinges ist], so muss dasselbe nothwendigerweise die erste Ursache der Vorstellung seyn.[1] Doch weil diese Vorstellung in der Erkenntniss des Körpers keine Ruhe finden kann, ohne zu der Erkentniss dessen überzugehen, ohne welches der Körper und die Vorstellung selbst weder bestehen noch begriffen werden können, so wird sie mit ihm auch nach vorgegangener Erkenntniss sofort durch Liebe vereinigt. Diese Vereinigung wird besser verstanden und, was sie seyn müsse, begriffen aus ihrer Wirkung auf den Körper, an der wir sehen, wie durch die Erkenntniss und Affecte auf körperliche Dinge in uns alle die Wirkungen entstehen, welche wir in unserm Körper als Folge der Bewegung der Geister fortwährend bemerken, und dass desshalb auch [wenn unsere Erkenntniss und Liebe einmal auf dasjenige verfällt, ohne das wir weder bestehen noch begriffen werden können, und welches nicht körperlich ist,] solche aus dieser Vereinigung entstehenden Wirkungen unvergleichlich grösser und herrlicher seyn müssen. Denn diese müssen nothwendig gemäss dem, womit sie vereinigt werden, beschaffen seyn. Werden wir nun solche Wirkungen gewahr, so können wir alsdann in Wahrheit sagen, dass wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war, als wir mit dem Körper vereinigt wurden, durch welchen solche Wirkungen und Bewegungen der Geister entstanden sind, aber diese unsere andere oder

Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit her in der Natur seyn müsse; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muss auch seine Vorstellung in dem denkenden Dinge, d. h. in ihm selbst (von Ewigkeit) seyn, welche Vorstellung objektiv mit ihm selbst übereinkommt. Siehe p. 502.
(A. d. h. M.)

[1] [D. h. unsere Seele, da sie eine Vorstellung des Körpers ist, hat aus dem Körper ihr erstes Wesen, denn sie ist nur eine Darstellung des Körpers in dem denkenden Dinge, sowohl im Ganzen als im Besondern.] Diese mit einem Inserirungszeichen versehene Randbemerkung des Cod. A., welche der Cod. B. als Note behandelt hat, scheint nicht von Spinoza zu stammen. (A. d. Ue.)

zweite Geburt wird dann stattfinden, wenn wir in uns ganz andere der Erkenntniss jenes unkörperlichen Gegenstandes entsprechende Wirkungen der Liebe bemerken, die sich von den ersten so sehr unterscheiden, wie der Unterschied zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch ist. Und diess kann um so mehr mit Recht und Wahrheit die Wiedergeburt genannt werden, weil erst aus dieser Liebe und Vereinigung ein ewiges und unveränderliches Bestehen folgt, wie wir zeigen werden.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

Wenn wir also einmal aufmerksam erwägen, was die Seele ist, und woraus ihre Veränderung und Dauer entspringt, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterblich ist. Da wir gesagt haben, dass die Seele eine aus dem Daseyn eines in der Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkenden Dinge ist, so folgt daraus, dass je nachdem die Dauer und Veränderung dieses Dinges ist, auch die Dauer und Veränderung der Seele ausfallen muss. Dabei haben wir nun bemerkt, dass die Seele entweder mit dem Körper, dessen Vorstellung sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie weder bestehen noch begriffen werden kann, vereinigt werden mag, woraus man leicht sehen kann,

1) dass, wenn sie mit dem Körper allein vereinigt ist, und dieser vergeht, sie dann auch untergehen muss; denn wenn sie den Körper, welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muss sie damit auch zunichte gehen;

2) Wenn sie aber mit etwas Anderem, das unveränderlich ist und bleibt, sich vereinigt, wird sie dann im Gegentheil auch mit demselben unveränderlich bleiben müssen. Denn wodurch sollte es möglich seyn, dass sie vernichtet werden könnte? Nicht durch sich selbst; denn so wenig als sie aus sich selbst zu seyn damals anfangen konnte, als sie noch nicht war, ebensowenig kann sie auch, wenn sie nun ist, sich entweder verändern oder vergehen. So dass dasjenige, welches allein die Ursache ihres Seyns ist, darum auch, wenn diess vergeht, die Ursache ihres Nichtseyns seyn muss, weil es sich selbst verändert oder vergeht.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Von Gottes Liebe zum Menschen.

Bisher denken wir genügend gezeigt zu haben, was unsere Liebe gegen Gott ist, und auch deren Wirkungen, nämlich unsere ewige Dauer, so dass wir es hier auch nicht für nöthig erachten, von andern Dingen noch etwas zu sagen, wie von der Lust in Gott, der Gemüthsruhe u. s. w., da man aus dem bisher Gesagten leicht sehen kann, wie es sich damit verhält, und was darüber zu sagen wäre. Es ist nun noch übrig, zuzusehen [da wir bisher von unserer Liebe zu Gott gesprochen haben], ob es auch eine Liebe Gottes zu uns giebt, d. h. ob Gott die Menschen auch lieb habe, und zwar wenn sie ihn lieb haben? Nun haben wir aber vorher gesagt, dass Gott keine Denkmodi zugeschrieben werden können ausser denen, welche in den Geschöpfen sind, also dass nicht gesagt werden kann, Gott liebe die Menschen, und noch viel weniger, dass er sie lieben solle, weil sie ihn lieben, oder hassen, weil sie ihn hassen; denn sonst müsste man annehmen, dass die Menschen so etwas freiwillig thäten und nicht von einer ersten Ursache abhingen, was wir oben als falsch nachgewiesen haben. Ausserdem müsste diess auch in Gott nur eine grosse Veränderung verursachen, indem er, da er vorher weder geliebt noch gehasst hätte, nun zu lieben oder zu hassen anfangen und dazu veranlasst werden sollte durch Etwas, das ausser ihm wäre; diess ist aber die Ungereimtheit selbst.

Aber wenn wir sagen, dass Gott die Menschen nicht liebt, so muss das doch wieder nicht so verstanden werden, als ob er den Menschen [so zu sagen] allein hingehen liesse, sondern dass der Mensch mit Allem, was es giebt, zusammen so in Gott ist, und Gott aus allen Wesen so besteht, dass desswegen keine eigentliche Liebe von ihm zu etwas Anderm stattfinden kann, da Alles in einem einzigen Dinge, das Gott selbst ist, besteht.

Daraus folgt dann ferner, dass Gott den Menschen keine Gesetze giebt, um sie dann, wenn sie dieselben erfüllen, zu belohnen, oder, um klarer zu sprechen, dass Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, dass sie übertreten werden können. Denn wenn wir die von Gott in die Natur gelegten Regeln, wonach alle Dinge entstehen und dauern, Gesetze nennen wollen, so sind diese solcher Art, dass sie niemals übertreten werden können, wie z. B., dass

das Schwächere dem Stärkeren weichen muss, dass keine Ursache mehr, als sie in sich hat, hervorbringen kann, und dergleichen, welche von solcher Art sind, dass sie weder jemals sich verändern noch beginnen, sondern kraft derer Alles eingerichtet und geordnet ist. Und um davon kurz etwas zu sagen: Alle Gesetze, die nicht übertreten werden können, sind göttliche Gesetze, weil Alles, was geschieht, nicht gegen seinen eigenen Beschluss ist, sondern demselben gemäss. Alle Gesetze, die übertreten werden können, sind menschliche Gesetze, weil aus Allem, was die Menschen zu ihrem Wohl beschliessen, darum noch nicht folgt, dass es zum Wohl der ganzen Natur diene, sondern im Gegentheil selbst zur Vernichtung vieler anderer Dinge gereichen kann. Da die Naturgesetze mächtiger sind, so werden die Gesetze der Menschen vernichtet. Die göttlichen Gesetze sind der letzte Zweck, um den sie sind und nicht untergeordnet; aber die menschlichen nicht. Denn obgleich die Menschen Gesetze zu ihrem eigenen Wohl machen und (damit) keinen andern Zweck im Auge haben, als dadurch ihr eigenes Glück zu befördern, so kann doch dieser ihr Zweck [indem er andern Zwecken untergeordnet ist, welche ein anderer über ihnen Stehender im Auge hat, indem er sie als Theile der Natur so wirken lässt,] auch dazu dienen, dass er mit den ewigen von Gott seit Ewigkeit her gegebenen Gesetzen zusammenstimmt und so mit allen andern Alles auswirken hilft. Wie z. B. die Bienen mit aller ihrer Arbeit und angemessenen Ordnung, die sie unter sich aufrecht erhalten, doch keinen andern Zweck im Auge haben, als einen gewissen Vorrath für den Winter zu beschaffen, so hat doch der Mensch, der über sie gestellt ist, sie unterhält und behütet, einen ganz andern Zweck, nämlich den Honig für sich zu erhalten. So hat auch der Mensch, sofern er ein besonderes Wesen ist, kein weiteres Augenmerk, als seine bestimmte Wesenheit erreichen kann, aber sofern er zugleich ein Theil und Werkzeug der ganzen Natur ist, kann jener Zweck des Menschen nicht der letzte Zweck der Natur seyn, da diese unendlich ist und sich seiner unter allen andern auch als ihres Werkzeugs bedient.

Nachdem so weit von dem göttlichen Gesetze gehandelt worden ist, so muss nun bemerkt werden, dass der Mensch in sich selbst ein doppeltes Gesetz wahrnimmt; der Mensch, sage ich, welcher seinen Verstand recht gebraucht und zur Gotteserkenntniss gelangt. Diese entspringen einmal aus der Gemeinschaft, die er mit Gott hat, sodann aus seiner Gemeinschaft mit den Modis der Natur;

wovon die erste nothwendig ist, aber die zweite nicht. Denn das Gesetz anbelangend, welches aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht, so hat er, da er niemals unterlassen kann, mit Gott stets nothwendig vereinigt zu seyn, beständig die Gesetze, gemäss denen er vor und mit Gott leben muss, vor Augen, und muss sie haben; aber das Gesetz anlangend, das aus seiner Gemeinschaft mit den Modis entsteht, so ist diess nicht so nothwendig, sofern er sich selbst von den Menschen abzusondern vermag.

Indem wir also eine solche Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufstellen, so mag man mit Recht fragen, wie sich Gott den Menschen kund giebt? Ob solches geschieht oder geschehen kann durch gesprochene Worte oder unmittelbar, ohne sich eines andern Dinges zu bedienen, durch welches er es thun könnte? Wir antworten, durch Worte nimmermehr, da alsdann der Mensch vorher die Bedeutung der Worte gewusst haben müsste, ehe sie zu ihm gesprochen würden. Wie wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: „Ich bin Jehovah, Euer Gott," so mussten sie vorher schon ohne die Worte gewusst haben, dass er Gott wäre, ehe sie versichert seyn konnten, dass er es war; denn von der Stimme, dem Donner und Blitz, wussten sie damals wohl, dass es Gott nicht wäre, obschon die Stimme sagte, sie wäre Gott. Und dasselbe, was wir hier von den Worten sagen, wollen wir auch von allen äusserlichen Zeichen gesagt haben; und so erachten wir es für unmöglich, dass Gott sich selbst durch irgend ein äusseres Zeichen den Menschen kund thun könne. Und zwar, dass es durch irgend ein anderes Ding als allein durch Gottes Wesen und den Verstand des Menschen geschehe, halten wir für unnöthig, da der Verstand dasjenige in uns ist, was Gott erkennen muss; und da derselbe mit ihm auch so unmittelbar vereinigt ist, dass er ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden kann, so erhellt daraus unwidersprechlich, dass dem Verstande nichts so enge verbunden werden kann, als Gott eben selbst. Es ist auch unmöglich, durch irgend etwas Anderes Gott zu verstehen, 1) weil ein solches Ding uns alsdann bekannter seyn müsste, als Gott selbst: welches offenkundig Allem, das wir bisher klar bewiesen haben, zuwiderläuft, nämlich, dass Gott die Ursache sowohl unserer Erkenntniss, als aller Wesenheit ist, und dass alle besondern Dinge nicht allein ohne ihn nicht bestehen können, sondern selbst nicht begriffen werden. 2) Dass wir niemals durch irgend ein anderes Ding, dessen Wesen nothwendig beschränkt ist, wenn gleich es uns bekannter wäre, zur Erkenntniss Gottes gelangen können;

denn wie ist es möglich, dass wir aus einem beschränkten Dinge ein Unendliches und Unbeschränktes erschliessen können? Denn wenn wir gleich schon Wirkungen oder ein Werk in der Natur wahrnähmen, wovon die Ursache uns unbekannt wäre, so würde es doch für uns unmöglich seyn, daraus zu erschliessen, dass es, um dieses Produkt hervorzubringen, ein unendliches und unbeschränktes Wesen in der Natur geben müsse. Denn wie können wir das wissen, ob diess hervorzubringen, viele Ursachen zusammengewirkt haben, oder ob es nur eine einzige gegeben hat? Wer soll uns das sagen? Wir schliessen desshalb endlich damit, dass Gott, um sich den Menschen kund zu thun, weder Worte noch Wunder noch irgend ein anderes geschaffenes Ding zu brauchen zukommt, sondern allein sich selbst.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Von den Teufeln.

Wir wollen nun kurz Etwas davon sagen, ob es Teufel giebt oder nicht.

Wenn der Teufel ein Wesen ist, das Gott durchaus entgegengesetzt ist und von Gott nichts hat, so kommt er genau mit dem Nichts überein, worüber wir schon oben gesprochen haben.

Nehmen wir den Teufel, wie Einige wollen, als ein denkendes Wesen an, welches überhaupt Gutes weder will noch thut und sich demnach durchaus Gott widersetzt, so ist er auch sicherlich sehr elend, und wenn Gebete helfen könnten, so müsste alsdann für ihn um seine Bekehrung gebetet werden.

Sehen wir aber zu, ob ein solches elendes Wesen nur einen Augenblick bestehen könnte, so werden wir sofort finden, dass diess der Fall nicht sey; denn aus der Vollkommenheit eines Dinges entspringt alle Dauer desselben, und je mehr Wesenheit und Göttlichkeit es in sich hat, desto beständiger ist es; wie sollte denn nun der Teufel bestehen können, der in sich nicht die mindeste Vollkommenheit hat? Dazu kommt, dass die Beständigkeit oder Dauer bei einem Modus des denkenden Dinges nur durch die Vereinigung allein entsteht, welche, durch Liebe verursacht, ein solcher Modus mit Gott hat. Da in den Teufeln das gerade Gegentheil dieser Vereinigung gesetzt wird, so können sie auch unmöglich bestehen.

Wenn aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, Teufel annehmen zu müssen, warum sollten wir sie denn annehmen? Denn wir haben nicht nöthig, Teufel anzunehmen, gleich Anderen, um die Ursache des Hasses, Neides, Zornes und dergl. Leidenschaften zu finden, da wir diese ohne solche Phantasiegebilde hinlänglich gefunden haben.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Von der wahren Freiheit.

Mit dem Lehrsatze des vorhergehenden Kapitels haben wir nicht allein kund geben wollen, dass es keine Teufel giebt, sondern auch, dass die Ursachen oder [um es besser auszudrücken, das, was wir Sünden nennen], die uns verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, in uns selbst liegen. Auch haben wir bereits im Vorhergehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir durch die Vernunft und ferner durch die vierte Erkenntnissart zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie die Leidenschaften vernichtet werden müssen, nicht so, wie gemeiniglich gesagt wird, dass dieselben nämlich zuvor bezwungen werden müssten, ehe wir zur Erkenntniss und folglich zur Liebe Gottes gelangen können, weil diess ebensoviel wäre, als wenn man wollte, dass Jemand, der unwissend ist, seine Unwissenheit erst ablegen müsste, ehe er zur Erkenntniss kommen könnte. Aber auch, dass die Erkenntniss allein die Ursache der Vernichtung derselben ist, wie aus Allem dem, was wir gesagt haben, erhellt. In gleicher Weise ist aus dem Obigen auch klar abzunehmen, dass ohne Tugend oder (um es besser auszudrücken) ohne die Herrschaft des Verstandes Alles zum Verderben führt, ohne dass wir dabei Ruhe geniessen können, und indem wir gleichsam ausser unserm Elemente leben. Und wenngleich aus Kraft der Erkenntniss und Gottesliebe, wie wir auch gezeigt haben, sich für unsern Verstand keine ewige, sondern nur allein eine zeitliche Ruhe ergäbe, so ist es doch unsere Pflicht, selbst diese auch zu erstreben, da auch sie von der Art ist, dass man in deren Genuss sie gegen nichts Anderes in der Welt würde vertauschen wollen.

Wenn sich also diess so verhält, so können wir es mit Recht für eine grosse Ungereimtheit erklären, was Viele, die man sonst für grosse Theologen erachtet, sagen, dass man nämlich, wenn

aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, alsdann sein persönliches Beste suchen solle, als ob man dadurch etwas Besseres, als Gott ist, finden könnte. Diess wäre eben so thöricht, als wenn ein Fisch [für den es doch ausser dem Wasser kein Leben giebt] sagen wollte, wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser aufs Land. Was können aber die, welche Gott nicht kennen, uns doch Anderes sagen?

Wir sehen also, dass wir, um die Wahrheit dessen, was wir zu unserm Heil und unserer Ruhe fordern, zu erlangen, keiner anderer Grundsätze bedürfen, als allein dessen, nämlich unsern eigenen Vortheil zu beherzigen, etwas für alle Dinge sehr Natürliches. Und da wir finden, dass wir im Trachten nach sinnlichen Dingen, Wollüsten und weltlichen Sachen nicht unser Heil, sondern im Gegentheil unser Verderben erlangen, so wählen wir darum die Herrschaft unseres Verstandes. Weil aber diese keinen Fortgang gewinnen kann, ohne dass man vorher zur Erkenntniss und Liebe Gottes gelangt ist, so ist es darum höchst nöthig gewesen, dass wir ihn (Gott) suchen, und da wir [aus den vorhergehenden Betrachtungen und Erwägungen] gefunden haben, dass er das beste Gut unter allen Gütern ist, so sind wir genöthigt, hier still zu stehen und zu ruhen. Denn ausser ihm, wie wir gesehen haben, giebt es Nichts, das uns irgendwie zum Heil dienen kann, und dass diess unsere wahre Freiheit ist, mit den lieblichen Banden seiner Liebe gefesselt zu seyn und zu bleiben.

Endlich sehen wir auch daraus, dass die Erkenntniss durch Schlussverfahren nicht das Vorzüglichste in uns ist, sondern nur wie eine Stufenleiter, auf der wir uns zum erwünschten Punkte emporschwingen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gut meldet, um uns dadurch aufzufordern, dasselbe zu suchen und uns mit ihm zu vereinigen, welche Vereinigung unser höchstes Heil und Glückseligkeit ist.

Um nun diess Werk zu Ende zu bringen, ist noch übrig, kurz zu zeigen, was die menschliche Freiheit ist, und worin sie besteht. Um diess zu thun, will ich die folgenden Lehrsätze als sicher und bewiesen anwenden.

1. Je mehr ein Ding Wesen hat, desto mehr Thätigkeit und desto weniger Leiden hat es. Denn es ist sicher, dass das Handelnde durch das wirkt, was es hat, und dass das Leidende durch das leidet, was es nicht hat.

2. Alles Leiden, welches vom Nichtseyn zum Seyn und vom Seyn zum Nichtseyn geht, muss von einem äussern und kann nicht von einem innern Thätigen ausgehen. Denn nichts, für sich selbst betrachtet, hat in sich, wenn es ist, Ursache, sich selbst zu vernichten oder, wenn es nicht ist, sich selbst zu erzeugen.

3. Alles, was nicht durch äussere Ursachen hervorgebracht ist, kann mit denselben auch keine Gemeinschaft haben und von denselben folglich auch nicht verändert oder verwandelt werden. Aus diesen zwei letzten (Punkten) schliesse ich den folgenden vierten Lehrsatz.

4. Jedwedes Produkt einer immanenten oder inneren Ursache [was für mich dasselbe bedeutet] kann unmöglich vergehen oder sich verändern, so lange als diese seine Ursache bleibt. Denn ein solches Produkt, wie ein solches Produkt nicht von äusseren Ursachen hervorgebracht worden ist, kann auch — dem dritten Lehrsatz zufolge — von ihnen nicht verändert werden. Und da überhaupt ein Ding nur durch äussere Ursachen vernichtet werden kann, so ist es nach Lehrsatz 2 nicht möglich, dass dieses Produkt vergehen kann, so lange als seine Ursache dauert.

5. Die allerfreieste und Gott angemessenste Ursache ist die immanente. Denn von dieser Ursache hängt das aus ihr entstehende Produkt so ab, dass es ohne sie nicht bestehen noch begriffen werden kann, noch auch einer andern Ursache unterworfen ist; dazu ist es auch mit derselben so vereinigt, dass es mit derselben zusammen ein Ganzes ausmacht.

Sehen wir nun zu, was wir aus diesen obigen Lehrsätzen zu schliessen haben. Zuerst also:

1. Da das Wesen Gottes unendlich ist, so hat es sowohl eine unendliche Thätigkeit als auch eine unendliche Negation des Leidens [dem ersten Lehrsatz zufolge], und je mehr folglich die Dinge durch ihre grössere Wesenheit mit Gott vereinigt sind, desto mehr haben sie auch von der Thätigkeit und desto weniger vom Leiden, und um so viel freier sind sie auch von Veränderung und Verderben.

2. Der wahre Verstand kann niemals vergehen, denn nach dem 2. Lehrsatz kann er in sich keine Ursache haben, um sich zu vernichten. Und da er nicht aus äussern Ursachen entspringt, sondern aus Gott, so kann er nach dem 3. Lehrsatz von jenen keine Veränderung empfangen. Und da Gott ihn unmittelbar hervorgebracht hat, und dieser nur [1] eine innere Ursache ist, so folgt

[1] Im Holl.: „niet alleen"; die Negation scheint getilgt werden zu müssen (vgl. oben No. 5). Im Lateinischen wird nonnisi gestanden haben, was falsch übersetzt worden seyn mag. (A. d. Ue.)

nach dem 4. Lehrsatz nothwendig, dass er nicht vergehen kann, so lange diese seine Ursache bleibt. Da nun diese seine Ursache ewig ist, so ist er es auch.

3. Alle Produkte des Verstandes, die mit ihm vereinigt sind, sind die allervortrefflichsten und müssen über alle andern geschätzt werden; denn da sie innere Produkte sind, sind sie nach dem 5. Lehrsatz die allervortrefflichsten, und dazu sind sie auch nothwendig ewig, da ihre Ursache es ist.

4. Alle Produkte, die wir ausser uns selbst wirken, sind um so vollkommener, je grösser die Möglichkeit ist, dass sie mit uns vereinigt werden können, um mit uns eine und dieselbe Natur auszumachen. Denn auf diese Art sind sie den innern Produkten am nächsten, wie wenn ich z. B. meinen Nächsten lehre, die Wollust, die Ehre, die Habsucht zu lieben, so bin ich selbst, mag ich sie nun auch lieben oder nicht, wie es sey oder nicht sey, gehauen oder geschlagen.[1] Diess ist klar. Nicht aber, wenn mein einziges Ziel, das ich zu erreichen trachte, ist, die Vereinigung mit Gott schmecken zu können und in mir wahrhaftige Vorstellungen hervorzubringen und diese Dinge auch meinen Nächsten kund zu thun. Denn in gleicher Weise können wir alle dieses Heiles theilhaftig seyn, indem diess in ihnen eine gleiche Begehrung wie in mir hervorbringt; wodurch auch geschieht, dass ihr Wille und der meinige ein und derselbe ist, und wir so eine und dieselbe Natur ausmachen, die stets in allen Stücken übereinstimmt.

Aus diesem Allen, was gesagt worden ist, kann leicht begriffen werden, welches die menschliche Freiheit[2] ist, die ich also definire, dass sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott empfängt, um Vorstellungen in sich und Produkte ausser sich hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinstimmen, ohne dass doch seine Produkte irgend einer äussern Ursache unterworfen sind, um durch sie entweder verändert oder verwandelt werden zu können. So erhellt zugleich auch aus dem von uns Gesagten, welches die Dinge sind, die in unserer Macht stehen und keiner äussern Ursache unterworfen sind, wie wir hier denn auch zugleich, und zwar auf eine andere Weise als vorher, die ewige und beständige

[1] Diese Stelle wird verdorben seyn. (A. d. Ue.)

[2] Die Knechtschaft eines Dinges besteht darin, äussern Ursachen unterworfen zu seyn; die Freiheit dagegen darin, ihnen nicht unterworfen, sondern davon befreit zu seyn. (A. d. h. M.)

Dauer unseres Verstandes bewiesen haben, und endlich, welches die Produkte sind, die wir über alle andern zu schätzen haben.

Um nun mit Allem zu Ende zu kommen, bleibt mir nun allein noch übrig, den Freunden, für die ich diess schreibe, zu sagen, dass Ihr Euch nicht über diese Neuigkeiten verwundern sollt, da Euch sehr wohl bekannt ist, dass eine Sache darum nicht aufhört, wahr zu seyn, weil sie nicht von Vielen angenommen wird. Und da Euch die Beschaffenheit des Zeitalters, in welchem wir leben, nicht unbekannt ist, so will ich Euch innigst gebeten haben, ernste Sorge hinsichtlich des Bekanntwerdens dieser Dinge an Andere zu tragen. Ich will nicht sagen, dass Ihr dieselben durchaus für Euch behalten sollt, sondern nur, dass wenn Ihr jemals anfangt, sie Jemanden mitzutheilen, kein anderer Zweck Euch dazu treibe, als allein das Heil Eurer Nebenmenschen, wobei Ihr mit Bestimmtheit versichert seyn könnt, um die Belohnung Eurer Mühe nicht betrogen zu werden. Wenn Euch endlich beim Durchlesen dieses (Werks) Schwierigkeiten gegen das aufstossen sollten, was ich feststelle, so bitte ich Euch, darum nicht sofort Euch zu übereilen, um es zu widerlegen, ehe Ihr sie mit hinlänglicher Musse und Erwägung überdacht habt. Wenn Ihr diess thut, so halte ich mich versichert, dass Ihr zum Genuss der Früchte dieses Baumes, die Ihr Euch versprecht, gelangen werdet.

(Anhang.)

I.

Von der Natur der Substanz.

Axiome.

1) Die Substanz geht ihrer Natur nach allen ihren Modificationen voraus.

2) Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden.

3) Die Dinge, welche auf reale Art unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute, wie das Denken und die Ausdehnung, oder sie werden verschiedenen Attributen beigelegt, wie das Verstehen und die Bewegung, wovon das erste dem Denken, die andere der Ausdehnung zukommt.

4) Die Dinge, welche verschiedene Attribute haben, sowie diejenigen Dinge, welche verschiedenen Attributen zukommen, haben in sich nichts mit einander gemein.

5) Dasjenige, welches in sich nichts von einem andern Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Daseyn dieses andern Dinges seyn.

6) Dasjenige, welches die Ursache seiner selbst ist, kann sich unmöglich selbst beschränkt haben.

7) Dasjenige, durch welches die Dinge erhalten werden, ist seiner Natur nach das Erste [Frühere] in jenen Dingen.

Erster Lehrsatz.

Keiner wirklich vorhandenen Substanz kann ein und dasselbe Attribut zukommen, das einer andern Substanz zukommt, oder [welches dasselbe ist] es kann in der Natur nicht zwei Substanzen geben, die nicht real von einander unterschieden werden.

Beweis. Wenn es zwei Substanzen giebt, sind sie verschieden, und desshalb werden sie [nach dem zweiten Axiom] entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden. Sie können nicht auf modale Art verschieden seyn, denn sonst wären die Modi ihrer Natur nach früher als ihre Substanz, was dem ersten Axiome zuwiderläuft, desshalb also auf reale Art. Und folglich kann [dem vierten Axiome nach] von der einen nicht ausgesagt werden, was von der andern ausgesagt wird — welches zu beweisen war.

Zweiter Lehrsatz.

Die eine Substanz kann nicht die Ursache des Daseyns einer andern Substanz seyn.

Beweis. Eine derartige Ursache kann von einer solchen Wirkung [nach dem ersten Lehrsatz] nichts enthalten, denn der Unterschied zwischen ihnen ist ein realer, und folglich kann sie [nach dem fünften Axiome] dieselbe nicht hervorbringen.

Dritter Lehrsatz.

Alle Attribute oder die Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen.

Beweis. Keine Substanz ist [nach dem zweiten Lehrsatz] von einer andern hervorgebracht, und folglich ist jede, wenn sie wirklich ist, entweder ein Attribut Gottes oder ausser Gott die Ursache ihrer selbst gewesen. Wenn das Erste, so ist sie nothwendigerweise unendlich und in ihrer Art aufs Höchste vollkommen, wie alle andern Attribute Gottes es sind. Wenn das Zweite, so ist sie es nothwendigerweise auch, da sie sich [nach dem sechsten Axiom] nicht würde selbst haben beschränken können.

Vierter Lehrsatz.

Zu jedem Wesen einer Substanz gehört so sehr von Natur die Wirklichkeit, dass es unmöglich ist, im unendlichen Verstande eine Vorstellung vom Wesen einer Substanz zu setzen, die nicht wirklich in der Natur da wäre.

Beweis. Das wahre Wesen eines Gegenstandes ist etwas von der Vorstellung desselben Gegenstandes real Verschiedenes; und dieses Etwas ist [nach dem dritten Axiom] entweder von realer Wesenheit oder in einem andern Dinge von realer Wesen-

heit enthalten, von welchem andern Dinge es nicht auf reale, sondern nur auf modale Art unterschieden wird. Solcher Art sind alle Wesenheiten der Dinge, die wir sehen, welche, zuvor nicht wirklich gewesen, in der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe begriffen waren und zugleich, wenn sie wirklich sind, von der Ausdehnung nicht auf reale, sondern nur auf modale Art unterschieden werden.

Nun ist es aber widersprechend in sich, dass das Wesen einer Substanz auf diese Art in einem andern Dinge begriffen seyn sollte, indem es von demselben, dem ersten Lehrsatz entgegen, alsdann nicht real unterschieden werden könnte; sowie auch, dass es, dem zweiten Lehrsatz entgegen, von einem Subjecte hervorgebracht seyn sollte, welches es in sich begreift, oder dass es endlich, dem dritten Lehrsatz entgegen, seiner Natur nach nicht unendlich und in seiner Art aufs höchste vollkommen seyn sollte. Weil also ihr Wesen nicht in einem andern Dinge mit inbegriffen ist, so ist es Etwas, das durch sich selbst besteht.

Zusatz.

Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch etwas Anderes erkannt. Sie besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes unendlich und in seiner Art vollkommen ist; derem Wesen mithin das Daseyn so zukommt, dass es ausser ihr sonst kein Wesen oder Seyn giebt, und sie also genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes.

II.

Von der menschlichen Seele.

Da der Mensch ein geschaffenes, endliches Ding u. s. w. ist, so ist dasjenige, was er vom Denken hat, und welches wir Seele nennen, nothwendigerweise die Modification desjenigen Attributes, welches wir Denken nennen, ohne dass zu seinem Wesen irgend ein anderes Ding als diese Modification gehört, und zwar so, dass wenn diese Modification aufhört, auch die Seele vernichtet wird, wenn schon das vorausgehende Attribut unverändert bleibt. Auf dieselbe Art ist auch dasjenige, was er von der Ausdehnung hat und welches wir Körper nennen, nichts Anderes als eine Modi-

fication des andern Attributs, das wir Ausdehnung nennen, so dass, wenn diese (Modification) vernichtet wird, der menschliche Körper alsdann nicht mehr ist, wenn schon das Attribut der Ausdehnung unverändert bleibt.

Um nun zu verstehen, welcher Art dieser Modus ist, den wir Seele nennen, und wie derselbe seinen Ursprung vom Körper hat und auch, wie seine Veränderung [allein] vom Körper abhängt [welches bei mir die Vereinigung von Seele und Leib ist], muss bemerkt werden:

1) dass die unmittelbarste Modification des Attributs, das wir Denken nennen, das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat, und zwar so, dass, wenn wir ein formales Ding annähmen, dessen Wesen in dem eben genannten Attribut nicht objectiv wäre, dasselbe alsdann gar nicht unendlich noch in seiner Art aufs Höchste vollkommen wäre, was dem in dem dritten Lehrsatz Bewiesenen widerstreitet. Und da es sich so verhält, dass die Natur oder Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Attribute ausgesagt werden, und welches alle Wesenheiten der geschaffenen Dinge in sich befasst, so wird aus allem dem im Denken nothwendigerweise eine unendliche Vorstellung hervorgebracht, welche die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objectiv in sich begreift.

2) Muss bemerkt werden, dass alle übrigen Modificationen, wie Liebe, Begierde, Lust u. s. w., ihren Ursprung aus dieser ersten, unmittelbaren Modification haben, so dass, falls dieselbe nicht vorherginge, es keine Liebe, Begierde u. s. w. würde geben können. Daraus wird deutlich geschlossen, dass die in jedem Dinge vorhandene natürliche Liebe zur Erhaltung ihres Leibes [ich meine die Modification] keinen andern Ursprung haben kann, als aus der Vorstellung oder dem objectiven Wesen, welche von jenem Körper im denkenden Attribut vorhanden ist. Da ferner zum wirklichen Daseyn einer Vorstellung oder eines objectiven Wesens, nichts Anderes als das denkende Attribut und der Gegenstand [oder das formelle Wesen] erforderlich ist, so ist, wie wir gesagt haben, die Vorstellung oder das objective Wesen sicherlich die allerunmittelbarste Modification[1] des denkenden Attributs. Und folglich kann es in dem denkenden Attribut keine andere Modification geben, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen

[1] Ich nenne allerunmittelbarste Modification an einem Attribut diejenige Modification, welche, um wirklich zu seyn, keiner andern Modification in demselben Attribute bedarf. (A. d. h. M.)

Dinges gehört, als nur die Vorstellung, welche es von solchem wirklich vorhandenen Dinge im denkenden Attribut nothwendig geben muss; denn solch eine Vorstellung zieht die übrigen Modificationen der Liebe, Begierde u. s. w. nach sich. Da nun die Vorstellung aus dem Daseyn des Gegenstandes entspringt, so muss, wenn der Gegenstand sich verändert oder aufhört, diese Vorstellung sich gradweise verändern oder aufhören, und indem diess so ist, ist sie dasjenige, was mit dem Gegenstande vereinigt ist.

Werden wir endlich dazu fortgehen, dem Wesen der Seele dasjenige beizulegen, wodurch sie wirklich seyn kann, so wird man nichts Anderes finden können, als das Attribut und den Gegenstand, von welchem wir eben gesprochen haben; aber keins von Beiden kann dem Wesen der Seele zukommen, da der Gegenstand nichts vom Denken hat, sondern von der Seele auf reale Weise verschieden ist. Und was das Attribut anbetrifft, so haben wir auch schon bewiesen, dass es nicht zu dem vorhergenannten Wesen gehören kann, wie durch dasjenige, was wir nachher gesagt haben, noch klarer erkannt wird. Denn das Attribut ist als Attribut nicht mit dem Gegenstand vereinigt, weil es sich nicht verändert oder aufhört, wenngleich der Gegenstand sich verändert oder aufhört.

Desshalb besteht also das Wesen der Seele allein darin, eine Vorstellung oder ein objectives Wesen in dem denkenden Attribut zu seyn, welches aus dem Wesen eines in der Natur wirklich vorhandenen Gegenstandes entspringt. Ich sage, eines wirklich vorhandenen Gegenstandes u. s. w., ohne weitere Bestimmung, um darunter nicht allein die Modificationen der Ausdehnung, sondern auch die Modificationen aller unendlichen Attribute, welche ebenso wie die Ausdehnung auch eine Seele haben, zu begreifen. Und um diese Definition etwas besser zu verstehen, muss man auf das achten, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Attributen sprach, von denen ich gesagt habe, dass sie nicht ihrem Daseyn nach unterschieden werden, denn sie sind selbst die Subjecte ihrer Wesen; ferner, dass das Wesen aller Modificationen in den eben genannten Attributen inbegriffen ist, und endlich, dass alle diese Attribute, Attribute eines unendlichen Wesens sind. Darum habe ich auch diese Vorstellung im 9. Kapitel des ersten Theils ein von Gott unmittelbar geschaffenes Geschöpf genannt, da es, ohne zuzunehmen oder abzunehmen, in sich das formale Wesen aller Dinge objectiv in sich hat. Und diess ist nothwendig nur eines, in Betracht, dass alle Wesenheiten der Attribute und die Wesen-

heiten der in diesen Attributen begriffenen Modi, die Wesenheit des allein unendlichen Wesens sind. Doch muss bemerkt werden, dass diese Modificationen, in Anbetracht, dass keine derselben wirklich ist, doch gleichmässig in ihren Attributen enthalten sind, und da es weder in den Attributen noch in den Wesenheiten der Modi Ungleichheit giebt, so kann es auch in der Vorstellung keine Besonderheiten geben, da es deren in der Natur nicht giebt. Wenn aber einige von diesen Modi ihr besonderes Daseyn anthun [1] und sich durch dasselbe auf irgend welche Weise von ihren Attributen unterscheiden [weil alsdann ihr besonderes Daseyn, das sie im Attribut haben, das Subject ihrer Wesenheit ist], so zeigt sich alsdann eine Besonderheit in den Wesenheiten der Modificationen und folglich auch in den objectiven Wesen, die von ihnen nothwendig in der Vorstellung enthalten sind. Und das ist der Grund, warum wir in der Definition diesen Ausdruck gebraucht haben, dass die Vorstellung aus dem Gegenstande entspringt, der in Natur wirklich vorhanden ist. Damit denken wir hinlänglich klar gemacht zu haben, was für ein Ding die Seele im Allgemeinen ist, indem wir unter diesem Ausdruck nicht allein die Vorstellungen verstehen, welche aus den körperlichen Modificationen, sondern auch diejenigen, welche aus dem Daseyn einer jeglichen Modification der übrigen Attribute entspringen.

Da wir aber von den übrigen Attributen nicht eine solche Erkenntniss, wie von der Ausdehnung haben, so wollen wir zusehen, ob wir hinsichtlich der Modificationen der Ausdehnung eine specifischere Definition auffinden können, die geeigneter ist das Wesen unserer Seele auszudrücken; denn diese ist unser eigentlicher Vorwurf.

Wir setzen dabei als bewiesen voraus, dass es in der Ausdehnung keine andere Modification giebt, als Bewegung und Ruhe, und dass ein jedes besondere körperliche Ding nichts Anderes als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist, so dass, wenn es in der Ausdehnung nichts Anderes, als nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein besonderes Ding geben oder darin bemerkt werden könnte; daher denn auch der menschliche Körper nichts Anderes als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist.

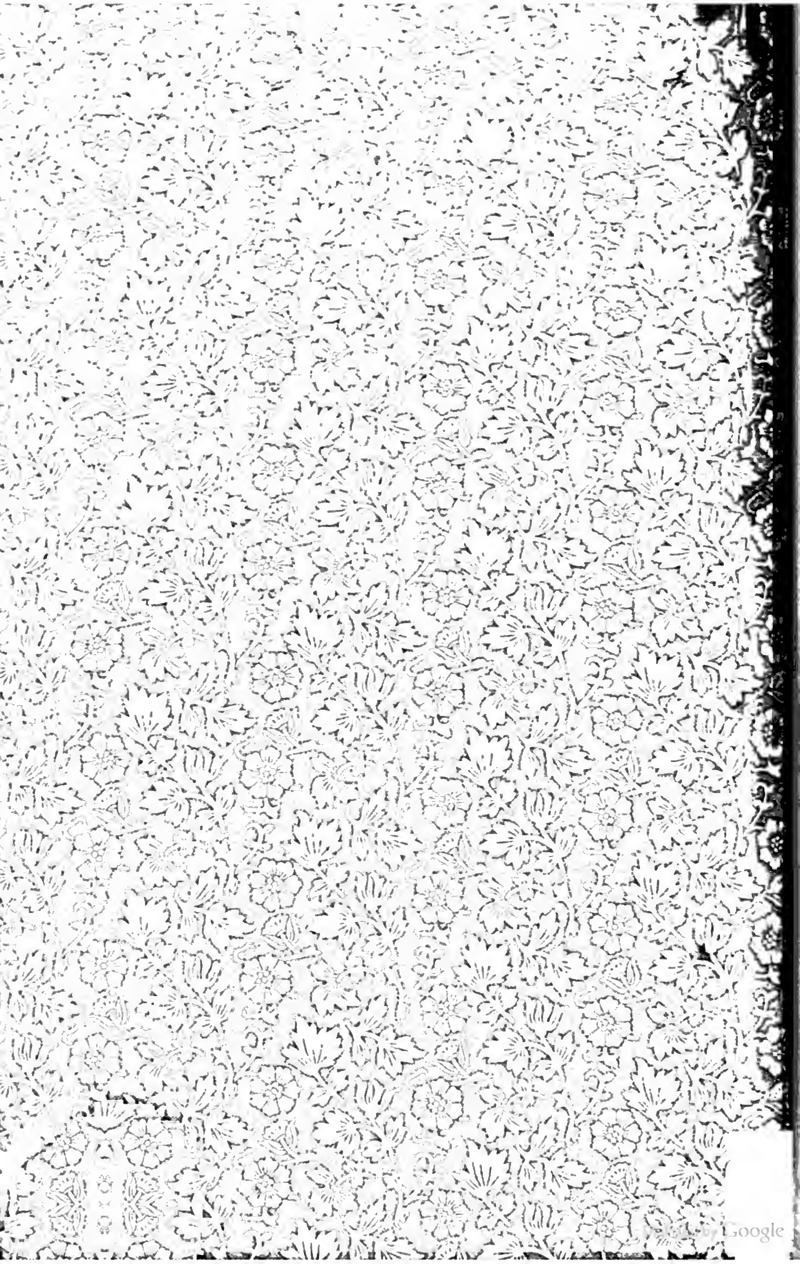
Das objective Wesen nun, welches von dieser wirklichen Proportion in dem denkenden Dinge ist, das, sagen wir, ist die

[1] Im Holl.: „andoen"; lat. vielleicht „induunt". (A. d. Ue.)

Seele des Körpers. Wenn nun eine dieser beiden Modificationen sich entweder in mehr oder in minder [Bewegung oder Ruhe] verändert, so verändert sich gradweise dann auch die Vorstellung. Wie wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz oder die Unlust verursacht, welche wir Kälte nennen. Wenn aber in der Bewegung das Gegentheil geschieht, so wird dadurch der Schmerz, den wir Hitze nennen, verursacht, und so wenn immer es geschieht, — und daraus entsteht jene verschiedene Art des Schmerzes, den wir fühlen, wenn wir mit einem Stöckchen in die Augen oder auf die Hände geschlagen werden — dass die Grade der Bewegung und Ruhe nicht in allen Theilen unseres Körpers gleich sind, sondern einige desselben grössere Bewegung und Ruhe als andere haben, so entsteht daraus die Verschiedenheit des Gefühls. Und wenn es geschieht, — und hieraus entsteht der Unterschied des Gefühls aus einem Schlag mit einem Holz oder Eisen auf ein und dieselbe Hand, — dass die äussern Ursachen, die auch diese Veränderungen veranlassen, in sich verschieden sind und nicht alle dieselben Wirkungen haben, so entspringt daraus eine Verschiedenheit des Gefühls in einem und demselben Theile. Und wenn wiederum die Veränderung, welche in einem Theile geschieht, die Ursache ist, dass derselbe zu seinem ersten Verhältniss zurückkehrt, so entsteht die Lust, die wir Ruhe, angenehme Thätigkeit und Fröhlichkeit nennen.

Da wir somit erklärt haben, was das Gefühl ist, können wir nun endlich leicht sehen, wie hieraus eine reflexive Vorstellung oder Erkenntniss seiner selbst, die Erfahrung und der Vernunftgebrauch, entspringt. Ebenso wird auch aus diesem Allen [so wie auch, weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Theil der aus Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung ist], sehr deutlich der Ursprung der klaren Erkenntniss und die Unsterblichkeit der Seele ersehen. Doch für jetzt wird uns an dem Gesagten genügen.






Stanford University Libraries
3 6105 002 230 055

